LE CHEMIN DES PHILOSOPHES

ıtaire des écrits nietzschéens,
onné de leurs aphorismes
e toute recherche d'un ordre et
que le reflet de mouvements
entation est d'autant plus
es de Nietzsche paraissent
ue le sens du tout demeure
onnant le lecteur dérouté à
-même désignait comme un
a mesure de cette philosophie
e et indépendante, il ne suffit
les thèses caractéristiques, ou
ıles les plus connues : il faut
rconstances dans lesquelles
s sources dont elles émanent
elles parcourent, c'est-à-dire
ce que Nietzsche lui-même
ne « généalogie ».

Friedrich Nietzsche

Généalogie d'une pensée

Céline Denat

Bibliothèque de philosophie
Collège D. Mercier
Place du Cardinal Mercier 14
B-1348 Louvain-la-Neuve

Belin

Collection **LE CHEMIN DES PHILOSOPHES**
dirigée par Alain Séguy-Duclot

Faisant référence au chemin paisible de Kyoto que les philosophes aimaient à suivre pour méditer, la collection « le chemin des philosophes » présente la philosophie comme un mouvement de la pensée. Centrés sur un auteur, une école de pensée ou un concept, les ouvrages de cette collection couvrent toutes les époques, de l'Antiquité à nos jours.

Autres titres parus

Alain Séguy-Duclot, *Platon. L'invention de la philosophie*, 2014.
Géraldine Lepan, *Rousseau. Une politique de la vérité*, 2015.
Katial Genel, *Arendt. L'expérience de la liberté*, 2016.

Couverture : *Friedrich Nietzsche (Röcken bei Lützen, 1844 – Weimar, 1900)*, photographie, 1875, colorisation numérique. © coll. Akg images.

Le code de la propriété intellectuelle n'autorise que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » [article L. 122-5] ; il autorise également les courtes citations effectuées dans un but d'exemple ou d'illustration. En revanche « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » [article L. 122-4].
La loi 95-4 du 3 janvier 1994 a confié au C.F.C. (Centre français de l'exploitation du droit de copie, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris), l'exclusivité de la gestion du droit de reprographie. Toute photocopie d'œuvres protégées, exécutée sans son accord préalable, constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Éditions Belin, 2016

ISBN 978-2-7011-9152-2

INTRODUCTION

Aller au-delà du « bien connu »

La philosophie de Nietzsche se voit souvent réduite à quelques concepts, ou du moins à quelques termes ou formules bien connus : la « volonté de puissance », l'« éternel retour », le « surhumain », « Dieu est mort », le « nihilisme »... Mais comme le savaient Nietzsche lui-même, et Hegel avant lui, ce qui nous semble familier et bien connu pourrait fort bien s'avérer être ce qui nous demeure pourtant le plus obscur, et le plus malaisé à comprendre : « Ce qui est bien connu est en général, pour cette raison qu'il est bien connu, non connu »[1].

« Le connu, cela veut dire : ce à quoi nous sommes suffisamment habitués pour ne plus nous en étonner [...]. Le bien connu est l'habituel ; et l'habituel est ce qu'il y a de plus difficile à "connaître", c'est-à-dire à voir comme problème » (*GS*[2], § 355).

Isolés de leur contexte *problématique*, coupés du questionnement, de l'étonnement philosophiques dont ils sont issus, et ainsi privés des éléments susceptibles d'éclairer leur

1. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, trad. B. Bourgeois, Vrin, 2006, p. 79.
2. Les abréviations utilisées dans cet ouvrage sont données à la fin de l'introduction, p. 25.

signification et de les justifier en tant qu'hypothèses répondant à des problèmes philosophiques déterminés, ces énoncés risquent fort de n'être pas saisis dans leur spécificité, voire d'apparaître comme de simples dogmes, et ainsi de demeurer incompris.

C'est là d'ailleurs un risque que Nietzsche avait lui-même anticipé, et qu'il considérait de fait comme nécessaire dans le cas d'une philosophie qui entendait poser des questions radicalement nouvelles, et y répondre d'une manière qui ne le serait dès lors pas moins. Ce n'est en effet qu'à penser de manière commune, sur le fond de problématiques philosophiques devenues habituelles, et désormais soustraites à tout questionnement, que l'on peut espérer être compris de tous. « Les livres de tout le monde », écrit en ce sens Nietzsche de manière volontairement provocante, « sont des livres qui sentent mauvais », parce qu'ils confortent les modes de pensée habituels, parce qu'ils épargnent l'effort d'un questionnement nouveau, l'effort d'atteindre enfin à ces « vues plus hautes » qui « doivent de toute nécessité – et par obligation ! – passer pour des folies » (*PBM*, § 30).

Une philosophie originale, qui entend mettre au jour des problèmes jusque-là inaperçus, et dès lors modifier en profondeur la nature même de l'enquête philosophique ; une philosophie que caractérisent donc les vertus chères à Nietzsche de courage et d'indépendance, ne peut à l'inverse que prendre le risque de l'incompréhension, ou de la mécompréhension :

> « Il est difficile de se faire comprendre : particulièrement quand on vit [...] uniquement entouré d'hommes qui vivent et pensent autrement » (*PBM*, § 27).

Mais ce danger – celui du fameux « *Non* legor, *non* legar » (« On ne me lit *pas*, on ne me lira *pas* », *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 1) – *honore* tout autant qu'il condamne :

> « Nous sommes-nous jamais plaints d'être mécompris, méconnus, pris pour d'autres, calomniés, mal entendus et pas entendus du tout?

> Tel est précisément notre sort – oh pour longtemps encore ! disons, pour être modeste, jusqu'en 1901 —, c'est aussi ce qui nous honore ; nous ne nous tiendrions pas nous-mêmes en assez haute estime si nous espérions autre chose. » (*GS*, § 371)

Nietzsche ne tient naturellement pas que ses écrits seront ultimement *impossibles* à lire et à comprendre, mais il prévient son lecteur de ce qu'ils « ne sont pas faciles d'accès » (*GM*, Préface, § 8) : mise en garde qui indique précisément que, si le risque de l'incompréhension est inévitable, c'est néanmoins un risque dont il est possible de triompher, ainsi qu'en attestent également ses constants appels à de *bons* lecteurs, qui aient le courage et la patience de le lire « lentement, en profondeur, avec respect et prudence » (*A*, Préface, § 5). En affirmant que la « "lisibilité" de [ses] écrits n'est pas pour demain » (*GM*, Préface, § 8), en reconnaissant donc les difficultés de lecture que ceux-ci impliquent, Nietzsche offre aussi au lecteur doué de suffisamment de courage, de curiosité et de patience, le moyen de les surmonter, et ce d'autant plus qu'il en précise également parfois la nature.

« Je ne suis pas assez borné pour un système »

Une première difficulté tient assurément à la forme même de ses écrits, à leur caractère stylistiquement divers, et plus encore peut-être à la discontinuité, voire à l'éclatement, inhérents à la forme aphoristique qu'adopte le plus grand nombre de ses ouvrages à partir de 1878 et du premier volume de *Humain, trop humain*. Cette écriture d'apparence fragmentaire, le caractère relativement désordonné des aphorismes, semblent rendre vains tout effort de lecture linéaire, toute recherche d'un ordre des raisons, et encourager au contraire à une lecture elle-même fragmentaire, partielle – voire, comme cela a parfois été le cas, à considérer les textes nietzschéens comme des écrits dont l'intérêt serait davantage littéraire que philosophique, simples reflets de mouvements d'humeur dépourvus de toute rigueur

comme de toute cohérence d'ensemble. Cette tentation est d'autant plus grande que, comme l'a bien remarqué l'un des plus grands commentateurs du philosophe, Walter Kaufmann, les « livres de Nietzsche sont plus faciles à lire, mais plus difficiles à comprendre que ceux de presque tout autre penseur », pour cette raison paradoxale que dans ses ouvrages, « chaque phrase considérée en elle-même apparaît relativement claire », tandis que « la signification du tout demeure énigmatique », abandonnant ainsi le lecteur à un apparent chaos de sentences ou de formules isolées[1].

Mais cette première approche, et le constat une fois encore de cette première difficulté, ne doit pourtant pas conduire à renoncer à rechercher quelle est la cohérence spécifique de la philosophie nietzschéenne. Il est vrai que le style aphoristique s'oppose bien à un certain type de cohérence, à savoir surtout à l'exigence traditionnelle d'une cohérence *systématique*, qui a longtemps dominé la philosophie. Ainsi que le notera Adorno, écrire sous forme d'aphorismes ne suppose pas tant d'oublier « l'exigence de totalité propre au système » que d'« entrer en rébellion contre elle », ce au profit d'une forme « ouverte, non achevée et non contraignante »[2]. Nietzsche entend précisément rejeter la tentation, selon lui simplificatrice et dogmatique, qui est celle de toute « volonté de système », cette volonté de se donner une « vision *totale* des choses et où tout se tient » (*CId*, « Incursions d'un inactuel », § 5), et pour cela de réduire toute la diversité, toutes les exceptions et les contradictions que recèle le réel, à un petit nombre de principes dont on n'a peut-être pas assez examiné la rigueur :

« C'est quelque chose de puéril sinon même une sorte de tromperie quand un penseur présente aujourd'hui un ensemble de connaissances,

1. W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist,* Princeton University Press, 1974[4], p. 72. Nous traduisons.
2. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Payot, 1980, p. 11.

un système – nous sommes bien trop prévenus pour ne pas porter en nous les doutes les plus profonds à l'égard de la *possibilité* d'un pareil ensemble. » (*FP X*, 25 [449]).

À une visée d'unification et de totalisation qui pourrait conduire à ignorer les nuances du réel, Nietzsche oppose la plus grande méfiance, et pour finir un refus radical :

« Je ne suis pas assez borné pour un système – pas même pour *mon* système… » (*FP XIII*, 10 [146])[1]

Toutefois le refus de la systématicité et de la réduction à un principe n'est pas nécessairement rejet de *toute* cohérence, mais de celle seulement qui simplifierait indûment la complexité du réel, qu'une écriture plurielle et fragmentaire s'efforce au contraire d'embrasser. Là encore, Nietzsche n'a pas laissé de mettre ses lecteurs en garde : « Croyez-vous donc qu'il s'agisse d'une œuvre fragmentaire parce qu'on vous la donne (et doit nécessairement vous la donner) en fragments ? » (*OS*, § 128). Si la « réalité » même implique toujours multiplicité et variations, seule une écriture elle-même multiple, soucieuse de la complexité et des *nuances* inhérentes au réel, peut tenter de rendre progressivement compte de sa cohérence propre – et ce n'est qu'à faire l'effort à son tour de tenir compte de la multiplicité fragmentée qu'implique cette écriture que le lecteur pourra tenter de saisir cette cohérence.

Sans doute peut-on lire chaque aphorisme, et plus largement chaque ouvrage, comme un tout isolé – mais sans oublier, comme le souligne encore W. Kaufmann, que chacun est susceptible d'éclairer, et d'être éclairé en retour par tous les autres[2]. Nietzsche rejette en ce sens tout mode de lecture qui se contenterait de considérer isolément tel ou tel de ses textes, qui s'abandonnerait donc à une simple « anarchie des atomes » : les « *pires lecteurs* » sont précisément à ses yeux ceux

1. Voir aussi *CId*, « Maximes et flèches », § 26, et « Les quatre grandes erreurs », § 5.
2. W. Kaufmann, *op. cit.*, p. 75.

« qui procèdent à la manière de soldats pillards : ils prennent ceci ou cela dont ils ont besoin, salissent ou emmêlent le reste, puis pestent contre le tout » (*OS*, § 137). Il insiste à plusieurs reprises, à l'inverse, sur la nécessité de tenir compte de la *totalité* de ses écrits si l'on veut prétendre les comprendre – ainsi en 1887, dans la Préface des *Éléments pour la généalogie de la morale* :

« S'il y a des gens pour qui cet écrit est incompréhensible [...], la faute, me semble-t-il, ne m'en est pas nécessairement imputable. Il est suffisamment clair à supposer, et je le suppose, que l'on ait d'abord lu mes écrits précédents, et que l'on n'ait pas été économe de sa peine : ils ne sont en effet pas faciles d'accès. »

Et l'on rencontre encore en 1888 une affirmation similaire :

« Je donne mon argumentation dans toutes ses articulations essentielles et point par point. Avec un tant soit peu de logique, et une énergie comparable à la mienne, [...] on aurait déjà pu tirer cette argumentation de mes écrits antérieurs. On a fait l'inverse, et on s'est plaint que ces écrits manquaient de conséquence... » (*FP XIV*, 14 [183])

On ne saurait mieux faire que rappeler ici les remarques respectives de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, auxquels on doit la première et unique édition critique des œuvres complètes de Nietzsche, édition qui seule permet justement d'accomplir le long et patient travail de lecture que celui-ci exige[1]. Prenant précisément en compte les exigences explicites de cet auteur, M. Montinari affirmait sans détour « la cohérence profonde de cette pensée et la possibilité d'en rendre compte, même si la cohérence nietzschéenne n'a aucun caractère systématique »[2]. G. Colli rappelait de son côté au lecteur la nécessité de suivre cette voie « laborieuse », mais seule suffisamment rigoureuse à l'égard de la pensée nietzschéenne, qui consiste à « l'accueillir, non pas

1. *Cf.* M. Montinari, « L'art vénérable de lire Nietzsche », in *La « volonté de puissance » n'existe pas*, trad. P. Farazzi et M. Valensi, Éditions de l'éclat, 1996, pp. 104-118.
2. M. Montinari, *Friedrich Nietzsche*, trad. P. D'Iorio et N. Ferrand, PUF, 2001.

à travers des fragments hasardeux, plus ou moins suggestifs, mais *dans sa totalité et son unité* »[1].

Un « art de la nuance »

Il est vrai cependant que cette cohérence spécifique de l'œuvre de Nietzsche semble d'autant plus difficile à saisir que celle-ci apparaît riche en contradictions au moins apparentes – ce que nombre de ses commentateurs ont noté, mais ont diversement interprété. « L'*auto-contradiction* est le trait fondamental de la pensée de Nietzsche », remarquait ainsi Karl Jaspers :

« On peut, chez lui, presque toujours trouver une appréciation et son opposé. Il semble qu'il ait sur toutes choses deux opinions »[2].

L'on pourrait en effet, de ce point, donner d'assez nombreuses illustrations.

Il peut sembler étonnant, par exemple, que dans ses premiers écrits philosophiques (*La Naissance de la tragédie*, puis les *Considérations inactuelles*), Nietzsche semble se défier radicalement de la science, dénoncée comme la source majeure de l'affaiblissement de la culture occidentale, et qu'il puisse cependant affirmer quelques années plus tard que la science est une « condition de civilisation supérieure » et ce qui nous prévient d'une « rechute dans la barbarie » (*HTH I*, § 251).

Il est, de même, assurément troublant de le voir déterminer sa philosophie, à l'aube de son œuvre, comme un « platonisme inversé » (*FP NT*, 7 [156]), tandis que plusieurs textes ultérieurs présentent Platon comme l'un des « interlocuteurs » privilégiés avec lesquels il entend dialoguer (*OS*, § 408), voire comme l'un de ses propres « ancêtres » (*FP GS*, 12 [52]).

1. G. Colli, *Écrits sur Nietzsche*, trad. P. Farazzi, Éditions de l'éclat, 1996, p. 8. Nous soulignons.
2. K. Jaspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, trad. H. Niel, Gallimard, Tel, 1950, p. 18.

Ou bien encore, et plus fondamentalement peut-être : comment est-il possible de dire, d'une part, que l'on ne peut jamais prétendre connaître aucune « réalité », et « qu'il n'y a pas de fait, rien que des interprétations » (*FP XII*, 7 [60]), et affirmer d'autre part que la « volonté de puissance » est « le fait ultime auquel nous puissions parvenir » (*FP XI*, 40 [61]), qu'elle est « la seule réalité » (*FP XIV*, 14 [81]) ?

Ici encore, le lecteur pourrait bien être tenté de refuser à Nietzsche le statut de philosophe authentique : cet apparent plaisir pris aux contradictions n'est-il pas d'un sophiste plus que d'un philosophe ? Une autre tentation a parfois consisté à préférer résoudre ces contradictions en pensant une « évolution » de la pensée de Nietzsche, et en reconduisant les termes de la contradiction examinée à des « périodes » distinctes de l'œuvre – et, corrélativement, de la vie – de Nietzsche. On a ainsi longtemps voulu distinguer trois « périodes » au sein de l'œuvre de ce dernier, périodes dont la première (dite « de jeunesse ») se caractériserait entre autres par son pessimisme et sa critique radicale de la science (opposée à l'art), ainsi que par l'influence majeure de Wagner et de Schopenhauer, tandis qu'un tournant « positiviste » s'opèrerait à l'époque d'*Humain, trop humain*, Nietzsche redécouvrant alors, grâce entre autres à de nouvelles lectures, la valeur et la rigueur des sciences, etc. Un tel mode de lecture apparaît cependant problématique pour trois raisons au moins.

Tout d'abord, parce qu'il *dissout* les contradictions, et par là les difficultés de l'œuvre, bien plus qu'il ne les résout. En supposant l'existence de revirements brutaux là même où Nietzsche affirme sans ambiguïté l'essentielle continuité de son œuvre, l'on s'épargne l'effort de comprendre une logique argumentative qui, quoique peu conforme aux modes de pensée habituels, n'en est peut-être pas moins présente.

Peut-être le blâme et l'éloge peuvent-ils par exemple se comprendre ensemble suivant deux points de vue différents, dont l'un viendrait compléter et nuancer – plutôt que nier – le premier,

suivant cet « art de la nuance » que Nietzsche requiert du penseur rigoureux (*PBM*, § 31 ; *EH*, « Pourquoi je suis si sage », § 1).

Peut-être aussi faut-il être attentif – nous y reviendrons sous peu – au sens précis, et parfois lui-même inhabituel, que Nietzsche attribue à certains termes : ainsi à celui d'« esprit scientifique », qui est précisément ce dont Nietzsche fait l'éloge là même où il ne cesse de critiquer le caractère trop peu radical et dogmatique des sciences ; ou bien encore à ceux de « fait », et de « réalité » par exemple. Car si Nietzsche nie que nous puissions jamais connaître aucune réalité *en soi*, aucun fait *brut*, peut-être en vient-il à entendre ces mêmes mots en un tout autre sens, radicalement nouveau, dans le contexte d'une pensée qui accorde désormais un rôle majeur à la question de l'interprétation.

Disons que c'est justement la *prise en compte* initiale *des contradictions*, bien plutôt que leur dissolution, qui doit permettre à terme d'appréhender le caractère à la fois complexe et nuancé de cette philosophie – qui par là s'avère, ainsi que le reconnaissait son auteur, difficile à comprendre : « malheur à moi, qui suis une *nuance** !... » (*en français dans le texte EH*, « Le Cas Wagner », § 2).

« Un seul et unique sol, un seul et unique soleil » : continuité et unité problématique de la pensée de Nietzsche

Il faut rappeler ensuite que Nietzsche s'est lui-même constamment opposé à la commode, mais trompeuse tentation de reconduire une pensée philosophique à des éléments biographiques – événements extérieurs, rencontres personnelles ou intellectuelles, lectures, etc. censées rendre compte de la spécificité ou des prétendus revirements d'une pensée : car « si [les livres] sont bons, ils valent plus que les personnes, en étant la quintessence ; mais dès que l'auteur se donne à connaître avec le titre, la quintessence se retrouve diluée par le lecteur dans l'élément personnel et même intime, et le but du livre

manqué de ce fait. C'est l'ambition de l'intelligence que de ne plus apparaître individuellement.» (*OS*, § 156).

Il a, par ailleurs, indiqué la nécessité de ne pas gommer non plus les difficultés que recèle une philosophie en y supposant des modifications brutales, et affirmé à l'inverse l'essentielle *continuité* de la vie comme de la pensée; en cette matière il faut considérer, nous dit-il, qu'«aucune nature ne fait de saut»:

«Que l'homme évolue aussi fortement que ce soit et semble sauter d'une opposition à une autre, ou n'en découvrira pas moins, en précisant ses observations, les jointures où le nouvel édifice se dégage de l'ancien. C'est là la tâche du biographe; il est tenu de penser la vie selon le principe qu'aucune nature ne fait de saut.» (*HTH* II, *VO* § 198)

C'est ainsi, par exemple, que Nietzsche s'oppose déjà, dans un cours sur les dialogues de Platon professé à l'Université de Bâle au début des années 1870, à l'interprétation qui prétend distinguer radicalement, au sein de l'œuvre platonicienne, une période et des œuvres «de jeunesse»: «L'expérience de tous les grands génies montre que les années de vingt à trente ans portent déjà en elles *tous les germes* de leur grandeur propre, la plupart du temps dans le jaillissement d'un débordement vital à l'état brut, imparfait, mais d'une infinie richesse»[1].

Et c'est un propos à bien des égards similaire que Nietzsche développera, cette fois à son propre égard, durant les années 1880. Comparant en 1886, dans le cinquième livre du *Gai savoir* (§ 371), la croissance de sa pensée à celle d'un arbre – dont les branches aux directions multiples et les fruits sont pourtant issus d'*un seul* sol –, c'est encore en ces termes qu'il décrit son cheminement philosophique en 1887, dans la Préface de la *Généalogie de la morale*:

«c'est en vertu de la nécessité avec laquelle un arbre porte ses fruits que poussent en nous nos pensées, nos valeurs, nos oui, nos non, nos si et nos est-ce que? – apparentés et reliés les uns aux autres, tous autant

1. *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, trad. O. Berrichon-Sedeyn, Éditions de L'Éclat, 1991, p. 13.

qu'ils sont, et témoignages d'une seule et unique volonté, d'une seule et unique santé, d'un seul et unique sol, d'un seul et unique soleil.» (*GM*, Préface, § 2)

Bien loin d'indiquer ici l'existence de variations radicales au sein de son œuvre, Nietzsche décrit celle-ci comme douée d'une unité que l'on pourrait dire organique: issues d'une seule et même «racine», d'une unique «*volonté fondamentale* de connaissance commandant en profondeur», ses pensées – si diverses soient-elles en apparence – se sont «accrochées les unes aux autres de manière toujours plus ferme», elles ont «poussé en s'entremêlant et en s'entrelaçant» (*Ibid.*), selon un processus de croissance et de mûrissement progressifs, dont on aura plus loin à préciser la nature. En se fondant sur ces affirmations, ainsi que sur la lecture effective de l'ensemble de l'œuvre, on peut bien dire alors avec W. Kaufmann que

«la supposition [...] selon laquelle l'œuvre de Nietzsche pourrait être divisée en trois périodes, dont chacune impliquerait l'équivalent d'un changement d'opinion radical, est *intenable.*»[1]

Mais quelle est au juste cette «racine commune» d'où progressivement naîtront les «fruits» de cette philosophie? Il importe ici de souligner que Nietzsche est avant tout, comme le remarque Kaufmann, un penseur *problématique* plutôt qu'un penseur qui chercherait surtout à affirmer des *thèses* – et il est moins encore, on l'a vu, un penseur systématique. Le point de départ de son enquête n'est pas un ensemble de prémisses d'où seraient ensuite déduites de nouvelles propositions, mais l'aperception d'un ensemble de difficultés qu'il ne s'agira pas tant de résoudre, que de *surmonter*[2].

«L'arbre» auquel Nietzsche compare parfois sa pensée n'est donc en rien semblable assurément à «l'arbre de la philosophie» qu'évoquait Descartes dans la fameuse Lettre-Préface aux *Principes de la philosophie*: le «sol» n'est pas ici un fondement, ni

1. W. Kaufmann, *op. cit.*, p. 295. Nous traduisons et soulignons.
2. W. Kaufmann, *op. cit.*, p. 82.

les «racines» autant de principes d'un système philosophique à naître. C'est bien plutôt, paradoxalement, d'un *abîme*, c'est-à-dire de la conscience que les principes jusque-là admis n'ont nullement la valeur qu'on leur a généralement accordée – donc de l'effritement et de l'effondrement de tout principe, de tout fondement, de tout «sol»[1] –, qu'émane la réflexion nietzschéenne. Son unité apparaît comme étant avant tout une *unité problématique*, et non, comme c'est le plus souvent le cas chez ses prédécesseurs, comme principielle ou thétique.

Le problème de la culture

Ce problème, qui donne son unité à la philosophie de Nietzsche, c'est – l'ensemble de son œuvre, de ses premiers à ses derniers écrits, en atteste – le *problème de la culture*. Telle est en effet la difficulté qui inaugure manifestement l'effort de réflexion du philosophe à l'aube de son œuvre, au début des années 1870 : on a jusqu'ici constamment ignoré les «véritables problèmes de culture» (*FP NT*, 8 [63]), et les insuffisances, voire les dangers, que recèle en l'occurrence la culture occidentale moderne, avant tout dominée par la survalorisation de la science, et affectée par le pessimisme mortifère qu'entraîne la recherche effrénée du savoir et d'une prétendue vérité absolue. Le premier écrit philosophique publié de Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (1872) s'attache dès lors à mettre au jour les faiblesses dont souffre «notre» culture, cette «culture universelle du savoir» qui domine l'Europe depuis Socrate, et s'essaye à réfléchir les conditions de possibilité d'une plus saine culture à venir, que Nietzsche désigne à cette époque comme une «culture tragique», inspirée de la culture grecque présocratique (*NT*, § 18).

L'unité problématique de sa philosophie donne ainsi

1. Sur cette idée, *cf.* Éric Blondel, «Critique et généalogie chez Nietzsche, ou *Grund, Untergrund, Abgrund*», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2/1999, pp. 199-210 ; *Nietzsche, le corps et la culture*, PUF, 1986, rééd. L'Harmattan, 2006, pp. 287-292.

naissance dès l'abord à l'unité d'un *souci*, d'un *projet*, d'un «but», d'une «tâche» que Nietzsche désigne en effet dès 1871 comme une «tâche de culture» (*FP NT*, 7 [101], trad. modifiée). «Mon but», «ma tâche» : ces termes réapparaissent sans cesse au fil de ses écrits, donnant lieu régulièrement à des reformulations, à des précisions – à des nuances – diverses, mais qui toutes renvoient au problème fondamental qu'est en effet le problème de la culture. C'est, à partir des années 1880, en termes de «valeurs» que Nietzsche reformulera également ce dernier : «la culture actuelle paraît si lamentable parce qu'une grande tâche s'est levée pour elle à l'horizon, à savoir la révision de toutes les appréciations de valeur» (*FP A*, 3 [158]) ; «*Transformation des jugements de valeurs* – c'est ma tâche» (*FP GS*, 11 [76]).

Mais cette idée d'une «tâche» philosophique présente aussi l'intérêt d'indiquer, d'emblée, que la philosophie nietzschéenne n'entend pas seulement être critique, ou destructrice : s'il s'agit en effet, pour une part, de mettre en évidence les déficiences inhérentes à notre culture, si à cette fin la comparaison avec d'autres cultures est d'abord le moyen d'en indiquer la relative faiblesse, il doit s'agir aussi, pour finir, de penser les conditions de l'avènement d'une culture supérieure, plus favorable à l'épanouissement de l'existence humaine, ainsi que Nietzsche le signifie dans ce fragment daté de 1872 :

> «Ma tâche : comprendre *la cohésion interne et la nécessité de toute culture véritable*. Les moyens pour protéger et guérir une culture…» (*FP CIn I-II*, 19 [33])

Et à la même époque en effet, Nietzsche définit le philosophe, non comme celui auquel incomberait la recherche du vrai ou la construction de quelque nouveau système, mais comme celui auquel doit revenir désormais une tâche *pratique* tout autant que théorique, et qu'il faut pour cette raison penser métaphoriquement comme un «médecin de la culture» (*FP CIn I-II*, 23 [15] et 30 [8]) chargé de trouver les remèdes susceptibles

de purger la culture contemporaine des poisons qui l'amoindrissent, et de la guérir des maux dont elle a souffert jusqu'ici, comme l'indiquera encore ce fragment de 1879 :

> «Notre tâche : *inventorier* et *réviser* toutes choses héritées, traditionnelles, devenues inconscientes, en examiner l'origine et l'utilité, en rejeter beaucoup, en laisser subsister beaucoup.» (*FP HTH II*, 41 [65]).

L'unité du problème et, corrélativement, de la tâche qui anime la réflexion nietzschéenne n'empêche cependant pas – et, tout au contraire, implique – la diversité de son questionnement. Non seulement parce que les cultures sont bien sûr multiples (Nietzsche se défiant précisément de l'européocentrisme qui conduit à négliger le fait qu'il existe d'autres cultures que la nôtre, ou à présupposer la supériorité de celle-ci), mais aussi parce que chacune implique une diversité d'aspects et de valeurs : morales, religions, modes de connaissance et de pensée, sciences, arts, ou bien encore normes juridiques et modes d'organisation politiques, sont autant de phénomènes caractéristiques d'une culture donnée que Nietzsche s'attachera à interroger.

On comprend alors pourquoi l'*unité* problématique qui constitue la «racine» du projet philosophique nietzschéen implique un questionnement *multiple*. On entrevoit également quelle est la nécessaire *complexité* de cette philosophie, qui implique de traverser sans cesse une extrême diversité de perspectives nous permettant de nous affranchir de celle, indûment étroite, qui est originairement la nôtre et que nous ne songeons d'abord pas à interroger, soumis que nous sommes aux valeurs de *notre* culture, de *notre* époque. C'est pourquoi aussi l'aperception du problème de la culture, qui est à la source même de ce questionnement original, ne se constitue que progressivement dans toute son étendue et sa spécificité : l'étude des symptômes multiples qui révèlent, ou confirment, l'état maladif de la culture européenne moderne, et celle des remèdes qui sont susceptibles de permettre de surmonter cet

état, impliquent un mouvement d'extension et d'approfondissement progressif de la réflexion au fil des ouvrages successifs du philosophe, de 1872 à 1888.

Devenir un «esprit libre»

Nietzsche demeure en outre dans un premier temps, de son propre aveu, encore prisonnier pour une part de certaines tendances ou croyances inhérentes à l'époque dont il est le fils et l'héritier : inclination à borner son questionnement aux faiblesses et au renouveau de la seule culture allemande, croyance trop peu interrogée en la possibilité d'une renaissance de celle-ci grâce à la musique wagnérienne, tendances «idéalistes» rémanentes – autant de traits que Nietzsche rejettera peu à peu comme autant d'espoirs juvéniles et trompeurs (*cf. NT*, EA, § 6), comme autant de «lourdes erreurs et surestimations» (*GS*, § 370), comme autant d'entraves, donc, à un développement pleinement rigoureux de sa pensée. Celui-ci suppose dès lors que s'accomplisse peu à peu un processus de libération qui permette au philosophe de conquérir son indépendance et sa singularité. Il lui faut revenir à soi et devenir enfin ce qu'il désigne à partir de 1878 comme un «esprit libre», «un esprit *devenu libre*, qui s'est recouvré lui-même» (*EH*, «Humain, trop humain», § 1).

La cohérence aussi bien que la spécificité de l'œuvre supposent donc, à l'égal de l'unité et de la singularité du «Je» (si présent dans les écrits nietzschéens) une conquête progressive. Ce sont des cultures, des valeurs, des interprétations multiples que le philosophe se doit de traverser avant que de pouvoir proposer à son tour une hypothèse, une interprétation nouvelle et plus favorable à la vie que les précédentes. Il lui faut lui-même faire l'épreuve des valeurs décadentes, aussi bien que de celles qui sont susceptibles de s'y opposer, s'il veut à terme pouvoir surmonter ce qui entrave l'existence humaine, et aussi sa propre existence, ainsi que le rappellera *Ecce Homo* : «Je suis assez avisé pour avoir été beaucoup de choses et en beaucoup

d'endroits pour *devenir un* – pour pouvoir *accéder à l'unité*. Il me *fallait* être aussi un temps savant…» (*EH*, «Considérations inactuelles», § 3).

La conquête d'un «nouveau langage»

Mais c'est un autre obstacle surtout que Nietzsche a dû peu à peu tenter de surmonter au fil de ses écrits : celui du langage, de cette *langue* qui, toujours déjà porteuse de croyances et de préjugés communs, ne peut permettre de dire la singularité d'une pensée qui cherche précisément à s'affranchir de ces derniers. Nietzsche reprochera en ce sens à ses premiers ouvrages – et tout particulièrement à *La Naissance de la tragédie* – d'avoir «babuti[é] pour ainsi dire dans une langue étrangère» (*NT*, EA, § 3), de n'avoir pas su se donner une langue spécifique, seule susceptible de dire aussi la spécificité de sa pensée.

Nietzsche l'affirme dès la première moitié des années 1870 :

> «Il faudrait […] établir cette règle : quelqu'un n'a le droit d'exprimer ses expériences intérieures que s'il sait *trouver sa propre langue* pour les exprimer» (*FP CIn III-IV*, 34 [20]).

C'est cette «langue nouvelle» (*PBM*, § 4) – ce «langage à moi pour des choses à moi», dira-t-il au début de la *Généalogie de la morale* – que Nietzsche élaborera peu à peu au fil de ses ouvrages successifs. Une langue qui doit permettre non seulement de mieux communiquer ses pensées, mais aussi d'approfondir et de préciser ces dernières, s'il est vrai que «mieux écrire, c'est à la fois mieux penser» : «Corriger le style, cela veut dire corriger la pensée, et rien d'autre !» (*VO*, §§ 87 et 131). Si, à la fin des années 1880, Nietzsche peut dire que ses pensées sont «devenues plus mûres, plus claires, plus fortes, plus parfaites» (*GM*, Préface, § 2), c'est dans une large mesure parce que le langage dont il use s'est lui-même peu à peu transformé, parvenant enfin à dire ce que

la langue commune n'aurait su exprimer, du fait des significations, des distinctions figées, et donc des préjugés, qu'elle recèle toujours : le philosophe, d'abord «pris dans les *filets* du langage» (*FP CIn I-II*, 19 [135]), doit mener un «*combat contre le langage*» (*FP X*, 25 [337]), s'il ne veut pas demeurer un dogmatique parmi d'autres.

Voilà pourquoi on peut dire que, s'il y a en effet évolution et développement progressifs de la pensée de Nietzsche, ceux-ci consistent fondamentalement «dans les progrès de la mise en œuvre et de la maîtrise de son " nouveau langage"»[1]. Voilà pourquoi aussi, bien sûr, Nietzsche s'avère nécessairement «difficile à comprendre». Non qu'il fasse œuvre de néologiste et nous confronte à des termes inhabituels, voire tout à fait inconnus : tout au contraire, le lexique dont il use est à bien des égards plus simple, car apparemment plus commun, que celui dont font usage nombre de ses prédécesseurs. Mais là est précisément la difficulté : Nietzsche est en apparence plus facile à lire que bien d'autres, mais c'est la raison pour laquelle il se révèle, paradoxalement, plus difficile à comprendre – parce qu'il prête à bien des confusions et des mécompréhensions. La «langue nouvelle» qui est la sienne n'est pas une langue forgée de toutes pièces, mais consiste avant tout en un usage nouveau de la langue et des termes anciens. Il s'agit de transformer, voire de subvertir *de l'intérieur* le langage préexistant, de façon à produire des modes de signification – et par là aussi des modes de pensée – nouveaux :

> «Avant moi, écrit Nietzsche, on ignore ce qu'on peut faire de la langue allemande – ce qu'on peut même faire avec la langue tout court» (*EH*, «Pourquoi j'écris de si bons livres», § 4).

Renversant les distinctions lexicales et les oppositions conceptuelles auxquelles nous sommes accoutumés, Nietzsche s'attachera ainsi à repenser l'âme, non comme l'autre du

1. P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, 1995, rééd. PUF, «Quadrige», 2012, p. 57.

corps, mais comme « un mot pour quelque chose du corps » ; sous sa plume, la « réalité » ne s'opposera plus à « l'apparence », mais deviendra le nom qui est désormais donné aux apparences elles-mêmes ; la notion de vérité n'exclura plus nécessairement celle d'erreur – car la vérité apparaîtra en dernière analyse comme n'étant qu'une forme d'erreur devenue si habituelle qu'elle ne nous apparaît plus comme telle, qu'elle nous semble même désormais indubitable. C'est en renversant de telles oppositions, tenues pour allant de soi, que le « nouveau langage » de Nietzsche rend sans doute, de l'aveu même de celui-ci, « le son le plus étrange » (*PBM*, § 4). Car si des termes parfaitement usuels (corps, âme, réalité, vérité, volonté, etc.) sont susceptibles de prendre ici un sens nouveau, on devine en quoi les écrits de Nietzsche peuvent prêter aux mécompréhensions, plus encore qu'à une simple incompréhension – et pourquoi il est bien souvent, selon ses propres termes, « mécompris, méconnu, pris pour d'autres » (*GS*, § 371). On peut croire comprendre Nietzsche, et cependant le *mé*comprendre, pour cette raison que l'on aura cru à tort que, parce que « les paroles demeurent », il en va nécessairement « de même pour les concepts qu'elles désignent » (*FP XII*, 1 [98]).

De manière analogue, il convient de ne pas céder trop aisément à la tentation de croire que, là où Nietzsche emprunte à d'autres auteurs tel ou tel mode d'expression, tel ou tel terme spécifique, il ne fait que reprendre à son compte les conceptions que ceux-ci recouvraient chez ces prédécesseurs : chez Nietzsche, l'emprunt n'est jamais synonyme d'une reprise à l'identique, mais suppose un processus d'assimilation, de réinterprétation dans le cadre de sa propre philosophie, qui fait que l'on ne saurait simplement conclure, du constat de tel ou tel emprunt lexical, à la reprise à l'identique d'un concept ou d'une thèse déterminés, et par là encore à l'existence d'une influence intellectuelle déterminante du dit auteur à l'égard de la pensée nietzschéenne.

Voilà pourquoi, enfin, il est nécessaire de retracer le cheminement de la pensée et tout à la fois du langage nietzschéen pour en saisir aussi bien les difficultés que la signification précise. Dans son effort pour accéder à des modes de pensée nouveaux, Nietzsche contraint son lecteur à suivre son cheminement et à être constamment attentif à la nouveauté et aux difficultés inhérentes à la langue qu'il en vient progressivement à forger. Ce n'est que dans ce contexte que ces termes apparemment faciles à comprendre – « la volonté de puissance », « l'éternel retour », le « surhumain » – peuvent être saisis dans leur spécificité, et échapper aux mécompréhensions parfois graves dont atteste malheureusement l'histoire des lectures de l'œuvre de Nietzsche.

Tels sont le but et l'enjeu de la perspective *génétique* que propose le présent ouvrage : perspective nécessaire s'il est vrai qu'il demeure malaisé de comprendre Nietzsche, ainsi que le remarquait W. Kaufmann, « si nous négligeons délibérément les processus de pensée qui l'ont conduit à "penser de cette façon" »[1], si nous négligeons aussi les processus de recréation de la langue qui structurent sa réflexion. Il ne saurait s'agir ici bien sûr de penser une genèse consistant simplement à reconduire la philosophie nietzschéenne à telles influences externes, à tel ou tel événement biographique – perspective simplificatrice et trompeuse que Nietzsche lui-même critique radicalement, comme une forme éhontée d'« indiscrétion » à l'égard de laquelle « *in praxi*, il n'y a d'autre réponse qu'un coup de pied » (*FP XIII*, 10 [20])… Mais s'il est vrai, comme l'affirme à l'inverse notre auteur lui-même, que c'est à tort que l'on oublie qu'une œuvre achevée, si parfaite semble-t-elle, fut aussi une œuvre « en train de se faire » (*HTH* I, § 162) ; s'il est vrai donc que toute pensée, comme toute chose, et tout ce que l'on nomme « être », résulte nécessairement d'un *devenir*, il apparaît légitime et nécessaire d'éclairer la genèse interne d'une œuvre dont les aspects divers

1. W. Kaufmann, *op. cit.*, p. 76.

et les méandres s'articulent à l'unité d'un problème et d'une tâche qui sans cesse la guident.

Nietzsche affirmait qu'en un sens, un « bon écrivain n'écrit presque jamais qu'un seul livre. Tout le reste n'en est que préfaces, esquisses, explications, suppléments… » (*FP HTH* I, 18 [27]). Il se pourrait cependant que les « préfaces », les « esquisses » et les « préludes » soient ici parties prenantes du cheminement progressif qui est constitutif de la philosophie nietzschéenne en tant que telle, et qu'ils contribuent, jusqu'en leurs imperfections mêmes, que leur auteur s'est attaché à surmonter peu à peu, à la compréhension de l'œuvre de Nietzsche envisagée comme une totalité signifiante, et cohérente.

REMARQUES BIBLIOGRAPHIQUES

Nous citons dans cet ouvrage les textes de Nietzsche d'après la version française de l'édition des œuvres philosophiques complètes établie par Colli et Montinari, publiée aux éditions Gallimard, à l'exception des ouvrages traduits et édités séparément qui sont mentionnés expressément dans notre bibliographie.

Les textes qui ne bénéficient pas encore d'une traduction française dans cette édition (ainsi par exemple de la majeure partie des écrits antérieurs à 1869, ou de la correspondance postérieure à 1884), sont cités d'après la version allemande de l'édition Colli-Montinari et traduits par nous, sauf dans le cas où il en existe une autre traduction et édition françaises, dont la référence est alors explicitement indiquée en note.

Les termes en italique suivis d'un astérisque (*) sont les termes cités en français dans le texte original de Nietzsche.

Abréviations

A : Aurore
AC : L'Antéchrist
APZ : Ainsi parlait Zarathoustra
CAEE : Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement
CId : Le Crépuscule des idoles
CIn : Considérations inactuelles
CW : Le Cas Wagner
EH : Ecce Homo
GM : La Généalogie de la morale
HTH I, II : *Humain, trop humain,* I, II
OS : Opinions et sentences mêlées
VO : Le voyageur et son ombre
GS : Le Gai savoir
NT : La Naissance de la tragédie
EA : Essai d'autocritique
PBM : Par-delà bien et mal
PETG : La philosophie à l'époque tragique des Grecs
VM : Vérité et mensonge au sens extra-moral

Les *fragments posthumes* sont désignés par l'abréviation *FP*, suivie soit du numéro du tome dans l'édition Gallimard (tomes IX à XIV) s'il s'agit de volumes constitués uniquement de textes posthumes, soit dans le cas contraire du titre abrégé de l'œuvre qu'ils accompagnent.

L'édition allemande de référence des œuvres complètes de Nietzsche est indiquée par l'abréviation *KGW*; et l'édition française par l'abréviation *OPC*.

I. PRÉLUDES

1. Les commencements (1844-1864)

> « Celui qui prend ici la parole n'a [...] rien fait d'autre jusqu'à présent que *de revenir à soi.* » (*FP XIII*, 11 [411])

> « *Comment [ne] serais-je pas reconnaissant à ma vie tout entière ?* » (*EH*, Avant-propos)

Dans le contexte de la philosophie nietzschéenne, les débuts d'une vie – instant de la naissance, premiers moments de l'enfance – ne pourront jamais être tenus pour d'authentiques *commencements*. En effet, celui qui vient à l'existence n'est pas sans provenance et, pour cette raison, porte déjà en lui comme inscrits en son corps même, les tendances, les instincts, les *valeurs* que ses ancêtres ont, au cours de nombreuses générations, constamment mis en œuvre et progressivement assimilés de façon profonde, les transformant ainsi peu à peu en conditions de vie nécessaires qui, par là même, échappent désormais à tout questionnement. Dans son apparente singularité, une vie nouvelle doit pourtant également être considérée comme l'incarnation et la réitération d'une longue histoire et de valeurs communes dont elle est héritière. L'individu ne saurait s'affranchir brutalement du passé qui est celui de son peuple, de sa culture, de sa lignée : car toujours et à chaque instant, « le

courant aux cent vagues du passé [le] traverse» (*OS*, § 223). Nietzsche pourra aller jusqu'à affirmer à cet égard, dans l'un de ses derniers ouvrages, que l'«être singulier, l'"individu" tel que le peuple et le philosophe l'ont compris jusqu'à présent, est une pure erreur : il n'est rien par lui-même», puisqu'il est en un sens «toute la ligne homme dans son unité jusqu'à lui-même inclus...» (*CId*, «Incursions d'un inactuel», § 33).

Il serait, aux yeux de Nietzsche, d'autant plus malaisé d'échapper à l'autorité des valeurs anciennes, que les processus éducatifs habituels sont là pour la renouveler, ou la renforcer si nécessaire – faisant ainsi obstacle à tout surgissement d'une authentique singularité : «L'éducation de la jeunesse est, ou bien une expérience réalisée sur un être encore inconnu, inconnaissable, ou bien un nivellement de principe destiné à adapter le nouvel être, quel qu'il soit, aux habitudes et aux coutumes régnantes ; dans les deux cas donc, quelque chose qui est indigne du penseur, besogne de parents et d'instituteurs, qu'un homme à la sincérité hardie a appelés : *nos ennemis naturels**» (*VO*, §267) [1]. Les autorités du présent relaient celle du passé, de telle sorte que, pour finir, le «contenu de notre conscience est tout ce qui fut régulièrement exigé de nous sans raison pendant nos années d'enfance, par des personnes que nous respections ou craignions» (*VO*, § 52, *cf.* § 6). Nous sommes, en conséquence, «tout au long de la vie le plus souvent, les jouets des jugements acquis durant l'enfance» (*A*, § 104).

Histoire, tradition, éducation, semblent devoir empêcher l'apparition d'une véritable individualité, de telle sorte que tout commencement prétendu ne serait jamais que répétition du même. Et si – comme l'estimera Nietzsche – les valeurs qui conditionnent l'ensemble de la culture européenne moderne s'avèrent être des valeurs de «décadence», c'est-à-dire des

1. C'est à Stendhal, auquel Nietzsche voue une admiration profonde, que la dernière formule (en français dans le texte original) est empruntée.

valeurs qui contribuent à affaiblir l'homme, à l'empêcher d'atteindre une forme d'existence plus entière, on ne pourra qu'admettre combien il est «dangereux d'être héritier» : parce que «ce n'est pas seulement la raison millénaire qui se manifeste en nous, mais aussi la folie millénaire» (*APZ*, «De la vertu qui prodigue», § 2), et que tout commencement apparent n'est jamais que la perpétuation de celle-ci, poursuite et approfondissement, peut-être, du processus de décadence qui aurait jusqu'ici affecté notre histoire et notre culture.

«Devenir ce que l'on est»

Faisant retour sur lui-même et sur son propre passé, Nietzsche affirmera pourtant qu'il est à la fois un «*décadent**» et un «*commencement*» : «mis à part le fait que je suis un *décadent**, j'en suis aussi tout le contraire» (*EH*, «Pourquoi je suis si sage», §§ 1-2). Comment comprendre alors qu'héritant de valeurs anciennes, il soit pourtant possible de s'y opposer, et de faire advenir même des valeurs nouvelles ? Comment la décadence elle-même pourrait-elle receler la possibilité de son contraire ? Ou, en d'autres termes : comment la maladie pourrait-elle engendrer la santé ? Comprendre les commencements de la pensée nietzschéenne implique tout autre chose que de la reconduire seulement à ses débuts : parce que l'original ici ne saurait être l'inaugural, mais ne saurait surgir que sur le fond d'un héritage ancien et commun, il s'agira nécessairement d'appréhender un *processus* de conquête de soi, et d'une réflexion enfin singulière. Les commencements de celle-ci ne peuvent dès lors être compris qu'à titre de *résultat* d'une genèse antérieure, et peut-être complexe.

«*Deviens* celui que tu *es*» : cette formule désormais fameuse, que Nietzsche découvre dès l'adolescence chez le poète lyrique Pindare [1], revient à indiquer la nécessité d'un tel processus

1. *Cf.* Pindare, *Pythiques*, II, v. 72. Cette formule constituera en 1888 le sous-titre de *Ecce Homo*. Voir aussi *HTH I*, § 263 ; *GS*, § 270 ; *EH*, «Pourquoi je suis si avisé», § 9.

génétique, et le caractère tardif, dès lors, de tout véritable commencement. Cette progressive conquête de ce que l'on est, ce cheminement qui permet de «revenir» peu à peu «à soi» (*FP XIII*, 11 [411]), Nietzsche ne les concevra pas, de manière strictement négative, comme un simple mouvement d'affranchissement à l'égard des valeurs héritées : car c'est bien plutôt, selon lui, à conduire à leur terme les exigences mêmes que celles-ci recèlent, que l'on parviendra enfin à leur dépassement – ce qu'il désignera précisément comme un mouvement d'«auto-dépassement», ou de «dépassement de soi» par soi (*Selbstüberwindung*).

Nul philosophe ne saurait prétendre faire brutalement table rase du passé, car il hérite lui aussi nécessairement de ce dernier : «Un grand nombre de générations doit avoir travaillé de manière préparatoire à l'apparition du philosophe ; chacune de ses vertus doit, à titre individuel, avoir été acquise, cultivée, transmise en héritage, incorporée… » (*PBM*, § 213). L'esprit critique, le courage de questionner ce qui va de soi, la rigueur intellectuelle, la capacité d'indépendance ne peuvent advenir *ex nihilo* : ils ne sauraient naître qu'à titre de tendances héritées du passé – quitte, pour finir, à se retourner *contre* celui-ci. «Nous voulons être des *héritiers* de toute la moralité qui a précédé», écrira Nietzsche en ce sens, «et *non* recommencer à partir de zéro» (*FP X*, 25 [457]). Si une philosophie peut se présenter comme une philosophie nouvelle, créatrice – ainsi que prétendra l'être la philosophie nietzschéenne –, sa constitution devra également être comprise comme processus d'auto-dépassement de cela même dont elle est héritière. S'il faut, donc, évoquer ici les débuts de la réflexion nietzschéenne, c'est bien pour mieux en appréhender la genèse, dont le caractère paradoxal consiste en ce que ces prémisses seront parfois conduites à se retourner pour finir contre elles-mêmes : «Tout ce que nous faisons n'est que la moralité qui se retourne *contre la forme qu'elle a prise jusqu'ici*» (*FP X*, 25 [457]).

Si Nietzsche ne cesse, tout au long de son œuvre, de critiquer la philosophie de Hegel – dont il ne semble d'ailleurs

avoir eu qu'une connaissance de seconde main –, il le rejoint au moins, comme l'ont souligné certains commentateurs, sur un point : s'opposant à la pensée métaphysique et dualiste, il considère que des termes opposés ne sont pas nécessairement des termes exclusifs, mais qu'ils peuvent s'engendrer l'un l'autre, le premier se trouvant alors surpassé par le second, qui tout à la fois l'abolit et le maintient en l'élevant à une forme supérieure. Reprenant le terme même dont Hegel faisait lui-même usage à cet égard, celui d'*Aufhebung*, Nietzsche évoquera parfois en ce sens une *Selbstaufhebung*, un «autodépassement» de la morale, ou du moraliste, en leur contraire (*cf. EH*, «Pourquoi je suis un destin», § 3 ; *A*, Préface, § 4). Car à ses yeux, la vie dans son ensemble peut être pensée comme perpétuel processus de dépassement de soi, pouvant rendre possible l'avènement de valeurs contraires à celles-là mêmes dont on est pourtant d'abord l'héritier.

Les premiers pas : l'Allemagne et la Grèce

Friedrich Wilhelm Nietzsche naît le 15 octobre 1844 dans le village de Röcken près de Leipzig, dans la province de Saxe, au sein d'une famille pieuse et cultivée, d'un père pasteur, et d'une mère fille de pasteur. Parce qu'il est né le jour anniversaire de la naissance du roi de Prusse, c'est en l'honneur de ce dernier que son père, qui doit à ce «royal bienfaiteur» sa charge pastorale, choisit de le prénommer : «né le jour de l'anniversaire du roi, je reçus, comme il se doit, les prénoms Hohenzollern de *Frédéric*-Guillaume» (*EH*, «Pourquoi je suis si sage», § 3). Sa sœur Elisabeth, qui jouera bien plus tard – et jusqu'après la mort de son frère – un rôle dévastateur à l'égard de son œuvre et de la réception de celle-ci[1], naît deux ans après lui.

Son père meurt, probablement atteint d'une maladie cérébrale, alors que son fils n'a que quatre ans, en juillet 1849.

1. Sur ce point, voir notre conclusion, pp. 262-263.

La famille déménage peu après à Naumburg, où Nietzsche entre au Gymnasium (lycée) à l'âge de 10 ans, avant d'obtenir une bourse qui lui permettra de devenir interne au prestigieux Collège Royal de Pforta, institution protestante où il bénéficiera jusqu'en 1864 d'une formation extrêmement rigoureuse, principalement tournée vers les Humanités. Parmi les multiples enseignements dispensés, ce sont ceux qui touchent aux langues et aux cultures antiques, latine et (plus encore) grecque, au cœur de l'enseignement dispensé à Pforta, qui auront la faveur de Nietzsche :

> « mon intérêt pour les études classiques augmentait sensiblement ; il m'est agréable d'évoquer la première impression que firent sur moi Sophocle, Eschyle, Platon, particulièrement dans *Le Banquet* qui est mon œuvre préférée, et, plus tard, les poètes lyriques »[1].

La littérature allemande classique n'est bien sûr pas négligée, et Nietzsche s'enthousiasmera également pour les écrits de certains de ses compatriotes – particulièrement Goethe et, dans une moindre mesure, Schiller. Son intérêt pour ceux-ci tient entre autres à ce qu'ils ont su tenter de retrouver, ainsi que Nietzsche le rappellera dans ses écrits ultérieurs, la « patrie grecque » (*CAEE*, II et III, in *OPC*, I 2, pp. 113 et 116). Il faut rappeler ici que la littérature allemande de la fin du XVIIIe et du XIXe siècles se caractérise par un philhellénisme marqué, qui lui fait rechercher dans l'Antiquité grecque son inspiration, ses modèles, ses héros : face à une nation, à une culture allemande encore en quête de son unité propre, de son indépendance et de sa spécificité face à l'influence française ou italienne, des penseurs tels que Lessing, Goethe ou Schiller, sont à la recherche d'exemples anciens qui permettent de pallier ces manques. « Le seul moyen pour nous de devenir grands, et même si cela est possible, inimitables, est l'imitation des

1. « Ma vie » (1864), in *Premiers écrits*, trad. J.-L. Backès, Le cherche midi, 1994, p. 60.

Anciens »[1], écrit en ce sens l'archéologue et historien de l'art J. J. Winckelmann, qui aura sur l'ensemble de la pensée allemande une influence extrêmement importante à cet égard.

Et lorsque Nietzsche découvre, en 1858, le poète Hölderlin, que ses maîtres et son époque ne considèrent encore que comme un auteur « obscur », c'est non seulement son style, mais aussi sa capacité à dire dans sa plus grande pureté « la nostalgie de la Grèce », et par là aussi d'autres idéaux, d'autres tendances que celles qui caractérisent l'époque moderne, qui lui font faire son éloge : Hölderlin a su « dire aux Allemands des vérités amères, mais, hélas ! trop bien fondées. Dans *Hypérion* aussi il a des mots piquants, incisifs pour la "barbarie" allemande »[2]. C'est d'un développement excessif de la sphère et de l'activité intellectuelles que souffre, selon Hölderlin, l'époque moderne ; celle-ci a été conduite à s'éloigner de la sphère sensible, de la matérialité, de la corporéité, là où le peuple de l'Hellade ignorait encore une telle scission. L'homme s'est ainsi séparé de la nature au sein de laquelle il vivait jusque là harmonieusement, il a perdu cette capacité de « ne faire qu'un avec toutes choses vivantes », de s'oublier pour se perdre « dans le Tout de la Nature », ce qui constitue « le plus haut degré de la pensée et de la joie » :

> « Que n'ai-je pu éviter le seuil de vos écoles ! La science que j'ai suivie au fond de ses labyrinthes, dont j'attendais, dans l'aveuglement de ma jeunesse, la confirmation de mes plus pures joies, la science m'a tout corrompu.
>
> Oui, je suis devenu bien raisonnable auprès de vous ; j'ai parfaitement appris à me distinguer de ce qui m'entoure ; et me voilà isolé de la beauté du monde, exilé du jardin où je fleurissais, dépérissant au soleil de midi. »[3]

1. J. J. Winckelmann, *Réflexions sur l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture*, trad. M. Charrière, éd. J. Chambon, 1991, p. 16.
2. « Lettre à mon ami, pour lui recommander de lire mon poète favori » (1861), in *Premiers écrits*, *op. cit.*, p. 128.
3. F. Hölderlin, *Hypérion*, trad. Ph. Jacottet, Gallimard, 1973, pp. 55-56.

La Grèce « idéale » que dépeint Hölderlin dans son *Hypérion*, l'innocence, le bonheur et l'harmonie (la « naïveté ») qui auraient aussi selon Schiller caractérisé le monde ancien[1], ou bien encore la fameuse « sérénité grecque » qu'avait mise en avant J. J. Winckelmann, ne sont pourtant assurément en rien ce dont Nietzsche entendra lui-même faire l'éloge lorsqu'il s'attachera à caractériser à son tour, au début des années 1870, la culture grecque antique. Certes, il continuera, même alors, de louer ces penseurs qui ont essayé, fût-ce imparfaitement, d'« apprendre des Grecs » et de retrouver les sources anciennes qui doivent permettre de revivifier une culture moderne défaillante (*NT*, § 20) – mais ce tout en contestant constamment, en ses premiers comme en ses derniers écrits, les graves insuffisances de leur conception « idyllique », et à ses yeux par trop superficielle, de l'Antiquité grecque : ces « héros » que furent « Schiller et Goethe n'ont pu réussir à forcer cette porte ensorcelée qui conduit à la montagne magique de l'hellénisme » (*Ibid.*). « Flairer dans les Grecs de "belles âmes", des "miracles d'équilibre et autres perfections", admirer par exemple en eux le calme dans la grandeur, l'idéalité, la haute simplicité » : voilà ce que Nietzsche dénoncera comme une simple « *niaiserie allemande** », dont il s'est très tôt défié (*CId*, « Ce que je dois aux Anciens », § 3).

Il y a là néanmoins une direction de pensée importante, que l'auteur de *La naissance de la tragédie* empruntera en effet à certains de ces prédécesseurs, tout en s'attachant à la préciser : l'étude, ou l'évocation de l'Antiquité permettent la rencontre d'une altérité, et l'appréhension de ce que la culture européenne moderne a depuis longtemps oublié, ou négligé. L'accès à ce qui est étranger rend possible une distanciation à l'égard de ce qui est *propre*, et ainsi un questionnement de celui-ci, grâce à un détour par ce qui est *autre*. C'est pourquoi l'Hypérion

1. Voir sur cette idée le poème intitulé *Les dieux de la Grèce*, et les trois essais publiés sous le titre : *Sur la poésie naïve et sentimentale*, que Nietzsche discutera et critiquera dans *La naissance de la tragédie*.

de Hölderlin peut regretter qu'au sein des cultures du Nord on « retourne trop tôt les écoliers sur eux-mêmes »[1] : car celui qui reste toujours chez soi demeure incapable de considérer la spécificité de ce qui est sien, comme aussi d'en réfléchir les insuffisances, qu'il ne saurait donc jamais surpasser. Hölderlin met en évidence ce paradoxe, que l'on retrouvera pour une part, quoique en des termes fort distincts, au cœur de la réflexion nietzschéenne : « ce qui est propre doit tout aussi bien être appris que ce qui est étranger » ; le « *libre* usage de ce qui nous est *propre* est ce qu'il y a de plus difficile »[2], et ne peut justement s'acquérir qu'au prix de l'exil hors de chez soi, du détour par l'étranger :

> « car l'esprit n'est pas chez lui
> Au commencement, ni à la source. La patrie le dévore… »[3]

Enfermé en lui-même et en sa seule « patrie », privé de liberté et de toute possibilité de questionnement, l'esprit n'est pas encore pleinement tel. « Je passai mes jours et mes nuits à méditer sur les véritables sentences qu'enfanta le profond génie de la Grèce antique. […] Peu à peu, le monde me devint si étranger que je me mis à le considérer avec stupeur »[4] : en rendant le penseur étranger au monde environnant, la considération du passé le conduit à *s'étonner* face aux caractéristiques du présent. Cet étonnement est peut-être, comme le voulaient les Grecs eux-mêmes, le commencement de toute réflexion philosophique. Il est en tout cas, aux yeux des penseurs allemands que nous venons d'évoquer, l'occasion d'un éveil et d'une volonté de transformer le présent et l'avenir en puisant aux sources étrangères de l'exemple grec. Nietzsche de son côté note, en 1862 : « Je préfère le passé au présent ; mais je crois à un avenir meilleur » (*KGW*, I

1. F. Hölderlin, *Hypérion*, *op. cit.*
2. F. Hölderlin, Lettre à Böhlendorff du 4 décembre 1801, in *Œuvres*, Gallimard, Pléiade, 1967, p. 1005.
3. F. Hölderlin, *Le pain et le vin*, in *Œuvres*, op. cit., p. 1206.
4. F. Hölderlin, *Hypérion*, « Fragment Thalya », *op. cit.*, p. 44.

2, 13 [10], p. 444). L'idée esquissée ici est encore bien générale. Elle n'en indique pas moins une voie que Nietzsche continuera d'explorer plus précisément durant les années à venir.

Hériter, non imiter

On aperçoit en tout cela un trait caractéristique de la relation qu'entretient Nietzsche avec ces auteurs qu'il lit et, parfois, admire : la dette qui le lie à eux n'est jamais de simple reprise, ou d'imitation, mais toujours aussi de lutte et pour ainsi dire d'émulation ; s'il doit à certains d'entre eux l'élan initial d'une pensée, il n'est pas rare qu'il en infléchisse considérablement la signification, voire en contrarie la direction. Il est en ce sens souvent malaisé, et même trompeur, d'évoquer ces relations en termes d'« influence », car le lien de causalité, ici, n'est jamais univoque : l'« influence » prétendument exercée par tel auteur, ou tel écrit particulier, se voit toujours redoublée par un mouvement de réappropriation de la part de Nietzsche. Ou, pour reprendre une distinction kantienne : être un *successeur*, un héritier, ce n'est jamais être un simple *imitateur*, un simple épigone[1], ou ce que Nietzsche désignera encore comme un simple « résonateur passif » (*CIn II*, § 6). À ses yeux, la véritable fidélité à l'égard de ses maîtres et de ses ancêtres impliquera toujours aussi de vouloir les combattre, et le cas échéant de les trahir pour les surpasser[2].

Il est bon alors de remarquer que ce que Nietzsche admire chez un penseur, ce n'est jamais seulement le détail de ses thèses ; c'est aussi (et parfois même avant tout) ce qu'il *est*, et ce qu'il *fait*. Tout penseur en effet est aussi, et d'abord, un « homme vivant »[3], et c'est pourquoi il est possible par exemple

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §§ 46-47. Nietzsche usera en un sens constamment péjoratif du terme d'« épigone », qui désigne « celui qui est né après », le descendant, ici au sens de celui qui ne fait que copier ceux qui l'ont précédé.
2. Sur cette idée, voir aussi le chapitre 4, p. 114.
3. Sur cette idée, cf. *PETG*, Avant-Propos, et *CIn III*, § 2.

de faire l'éloge d'un Goethe, d'un Schiller, d'un Lessing – ou, plus tard, d'un Schopenhauer –, du fait du type de tendance fondamentale que manifestent leurs écrits, c'est-à-dire du type d'homme qu'ils ont su incarner en leur vie comme en leur œuvre, dans le moment même où l'on conteste radicalement, parfois, leurs thèses particulières. Là où il se proclamera l'« héritier » de tel ou tel de ses prédécesseurs – ainsi de Platon, ou encore de Spinoza – il sera manifeste que Nietzsche n'entend cependant en rien reprendre à l'identique les thèses de cet « ancêtre », mais se réapproprier telle de ses tendances ou de ses directions de pensées, tout en modifiant radicalement les moyens de leur mise en œuvre ou leur signification dernière.

Ainsi Schiller continuera-t-il encore d'être caractérisé en 1872, et quelles que soient les critiques que Nietzsche lui adressera par ailleurs, comme l'un de ces quelques « solitaires » qui ont su entrer en lutte contre leur temps et contre ce qui « va de soi », en invoquant l'exemple grec (*CAEE*, Préface). Cet éloge ne perdurera pas. Si Nietzsche pouvait en effet, au début des années 1870, vanter d'un même souffle Goethe et Schiller, pour finir, il remettra en cause comme illégitime cette coutumière association[1]. En revanche, il ne reviendra jamais sur les éloges qu'il adresse à la personne de Goethe, en tant que représentant un type d'homme exceptionnel, qui incarne à ses yeux « une espèce d'autodépassement effectuée par ce siècle » – ce en dépit du fait que « *Goethe ne comprenait pas les Grecs* » (*CId*, « Incursions d'un inactuel », § 49 ; « Ce que je dois aux Anciens », § 4).

Le problème de l'indépendance

Ce qui semble de fait régulièrement susciter l'intérêt du jeune Nietzsche, ce sont ces exemples d'individualités fortes, capables de faire exception aux règles communes, et qu'incarnent parfois le héros du récit aussi bien que son auteur. Ainsi l'admiration

1. *Cf. CId*, « Incursions d'un inactuel », § 16, cf. § 1.

suscitée par la figure d'Empédocle telle que la décrit Hölderlin, avec «sa fierté digne d'un dieu» et son «grand mépris des hommes», avec cette *hubris* qui le conduit à outrepasser les limites assignées à l'homme, rejaillit-elle aussi sur le poète lui-même qui, sous le masque de l'ancien philosophe, «déploie sous nos yeux sa propre nature»[1]. Et la révolte désespérée du *Manfred* de Byron, que Nietzsche découvre en 1857 et qui semble l'avoir fasciné pour un temps, est aussi lue par lui, comme d'ailleurs par bien d'autres, comme l'expression du «mal du siècle» du poète lui-même (*KGW*, I 2, 12 [4]).

Individus en lutte contre leur époque, contre les normes communes, ou qui défient les lois naturelles, voire les dieux mêmes : telle est aussi la figure du Titan Prométhée, que Nietzsche découvre tout à la fois par la tragédie d'Eschyle et un fameux poème de Goethe[2], et qui lui inspire en 1859 l'ébauche bien vite avortée d'une tragédie ; tels sont encore les personnages de Karl Moor dans *Les Brigands* de Schiller, et celui du *Faust* de Goethe, dont Byron s'inspira pour son *Manfred*. On a souvent fait remarquer que Goethe, bien avant Nietzsche, use du terme «*Übermensch*» («surhomme», ou «surhumain»)[3], et que celui-ci apparaît pour la première fois sous la plume de Nietzsche dans ses notes de 1861 sur le *Manfred* de Byron : Nietzsche y évoque «la terrifiante sublimité de ce surhomme qui contrôle les esprits», et précise que ce personnage met en évidence le «désespoir surhumain» du poète (*KGW*, I 2, 12 [4], pp. 345 et 348). Faut-il pour autant en conclure que de telles figures littéraires suffisent à comprendre ce que signifiera précisément ce vocable, lorsque Nietzsche lui attribuera, à partir de 1883, un rôle déterminant au sein de sa philosophie ?

1. «Lettre à mon ami, pour lui recommander de lire mon poète favori» (1861), in *Premiers écrits*, *op. cit.*, p. 128.
2. *Cf. NT*, § 9.
3. *Cf.* Goethe, *Faust I*, I, v. 490.

On peut assurément en douter, puisque le personnage de Faust incarnera dans *La Naissance de la tragédie* l'insatiable soif de savoir que Nietzsche critiquera alors et ensuite comme le mal propre à l'époque moderne, comme ce qui engendre pour finir mélancolie et désespoir. «*Sorrow is knowledge:* [...] *The Tree of Knowledge is not that of Life*»[1] : le désespoir de Manfred, comme celui de Faust, pourrait précisément illustrer ce que Nietzsche s'efforcera bientôt de dénoncer comme la plus dangereuse tendance de l'homme actuel. Il notera d'ailleurs également dès 1872 : «au *Manfred* de Byron qui, jeune garçon, me fascinait comme mon poème favori, je ne puis plus guère penser que comme à un monstre follement informe et monotone» (à H. von Bülow, 29 octobre 1872). Ici comme ailleurs, il importe de prendre garde à ce point essentiel, que l'emprunt d'un *mot* ne signifie en aucun cas que les conceptions qu'il recouvrait auparavant soient reprises à l'identique : le «surhumain» n'est en aucun cas réductible à une figure d'apparence héroïque, ni ne sera synonyme d'un être ou d'une force *plus qu'*humains, *autre qu'*humains, ou quasi divins, suivant la signification que recouvraient les usages anciens du terme – et qui demeure d'ailleurs manifestement celle des rares occurrences des termes *Übermensch* ou *übermenschlich* dans les textes de Nietzsche antérieurs à *Ainsi parlait Zarathoustra*[2].

Plus précisément encore : il convient de voir que, si ces héros incarnent la possibilité, pour un individu, de faire exception à la règle, et peuvent par là éveiller chez le lecteur le désir d'échapper au lot commun, il n'est pas certain qu'elles permettent de réfléchir pleinement les *conditions* effectives d'une telle possibilité. La révolte et l'isolement mêmes – ainsi qu'en attestent sans doute le mortel désespoir de Manfred et les ultimes renoncements de Faust – ne sont pas toujours la preuve d'une authentique indépendance à l'égard des valeurs anciennes. Quelles conditions

1. Byron, *Manfred*, I, 1, vv. 10-12.
2. Cette notion sera plus précisément étudiée dans le chapitre 7.

au juste permettraient de penser un réel affranchissement de l'individu à l'égard des croyances et des convictions qu'il a depuis longtemps assimilées ? C'est là l'une des difficultés que semble commencer d'apercevoir Nietzsche en 1862, ainsi qu'en attestent ses premiers essais philosophiques, destinés à être présentés à l'association intellectuelle et culturelle « Germania », qu'il avait fondée en 1860 avec deux de ses plus proches amis.

Dans leur forme comme dans leur contenu, ces essais témoignent d'une rencontre intellectuelle importante : celle de Nietzsche avec son contemporain, le penseur américain Ralph Waldo Emerson, qu'il découvre alors qu'il n'a que 17 ans, et qu'il désignera encore quelques vingt années plus tard comme « une âme-sœur », tout en regrettant le défaut de rigueur philosophique inhérent à un esprit par trop « mal formé » :

> « Je ne sais combien je donnerais [...] pour qu'une nature d'une si magnifique grandeur, à l'âme et au corps si riche, ait subi une discipline *rigoureuse*, et reçu une véritable *culture scientifique*. Faute de quoi, en Emerson nous avons *perdu* un philosophe ! » (à F. Overbeck, 24 décembre 1883 et décembre 1884).

En 1862, Nietzsche a accès à la traduction allemande de la première série des *Essays*, à celle du recueil intitulé *On the Conduct of Life*, et à celle enfin des textes sur Goethe et Shakespeare extraits du volume originellement publié sous le titre *Representative Men*. L'un des points d'interrogation centraux de la réflexion d'Emerson a trait à la question de l'individualité, ou, en d'autres termes, du « Soi » : comment un individu peut-il se constituer comme tel, là où il lui faut se conformer à de communes conventions, et plier sous le poids de traditions vénérées ? Comment penser une liberté de l'individu, là où celui-ci semble se heurter sans cesse aux limites que lui imposent l'ordre naturel aussi bien que social ou moral, à celles que lui impose aussi sa propre nature (sa physiologie, son « tempérament »), là où il semble toujours soumis, donc, à ce qu'Emerson désigne alors comme une manière de « destin » ?

Ce sont ces questions que Nietzsche reprend à son compte dans les deux courts textes rédigés en 1862, qu'il choisit d'intituler : « *Fatum* et histoire » et « Liberté de la volonté et *Fatum* ». La lecture d'Emerson lui a très certainement permis de préciser la nature du problème philosophique qu'il s'agit de résoudre : comment penser ensemble destin et liberté, comment concilier la dépendance qui est toujours la nôtre à l'égard du passé, et la possibilité d'être des individus indépendants ? Et jusqu'à un certain point, les thèses que Nietzsche soutient ici s'inscrivent dans la continuité de celle, apparemment paradoxale, que soutient Emerson dans l'essai intitulé « Destin » : destin et liberté ne sont pas des notions exclusives, mais peuvent être pensées ensemble ; la liberté humaine *fait partie* du destin ; elle est un aspect de celui-ci, qu'elle limite, et par lequel elle est limitée en retour : « une liberté de la volonté absolue et sans *fatum* ferait de l'homme un dieu ; le principe de la fatalité en ferait un automate »[1]. Et Nietzsche d'ajouter cette remarque, que l'on verra à certains égards réitérée dans la suite de son œuvre : « les propriétés n'existent que par la contradiction »[2].

Cependant, on voit aussi Nietzsche aller plus loin que son prédécesseur dans la détermination des difficultés en jeu. Emerson en effet affirme la possibilité d'une liberté individuelle, et invite dès lors son lecteur à « être non-conformiste », à savoir garder même « au milieu de la foule [...] l'indépendance de la solitude »[3], en quelque sorte comme si un tel exorde, et le regain de conscience ainsi que l'effort de volonté qui étaient susceptibles de s'ensuivre pouvaient suffire à conquérir une telle indépendance. Nietzsche, dans l'essai intitulé « *Fatum* et histoire », insiste bien davantage sur les nécessaires – et peut-être même insurmontables – difficultés d'une telle conquête :

1. « Liberté de la volonté et *fatum* », trad. M. Marcuzzi, in *Écrits autobiographiques*, PUF, 1994, pp. 195-197, p. 197.
2. « *Fatum* et histoire », trad. M. Marcuzzi, in *Écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 194.
3. R. W. Emerson, *La confiance en soi*, trad. M. Bégot, Payot, 2000, pp. 90 et 93.

«J'ai essayé de tout nier: oh, détruire est facile, mais construire! Or même détruire semble plus facile que ce ne l'est réellement. Nous sommes déterminés par les impressions de notre enfance, par les influences de nos parents et par notre éducation d'une manière tellement intime que ces préjugés aux racines profondes ne se laissent pas arracher si facilement par des motifs rationnels ou par la seule volonté. La puissance de l'habitude, le besoin de quelque chose de plus élevé, la rupture avec tout ce qui est établi, la dissolution de toutes les formes de société, le doute quant à savoir si deux mille ans n'ont pas conduit l'humanité dans l'errance par une image fallacieuse, le sentiment de sa propre présomption et témérité: tout cela est aux prises dans un combat à l'issue incertaine, jusqu'à ce qu'enfin des expériences douloureuses et de tristes événements reconduisent notre cœur à la vieille foi de notre enfance.»[1]

Détruire *semble* facile. Mais le caractère profondément enraciné de nos «préjugés», le fait que nous n'en ayons parfois plus même conscience («nous ne savons même pas que nous avons été influencés»[2]), impliquent qu'il ne saurait suffire d'un effort de la volonté, ni de recourir à l'argumentation rationnelle pour les surmonter: une critique strictement intellectuelle ne saurait abolir ce à quoi nous sommes attachés de manière affective, voire vitale, et dont la disparition susciterait en nous l'inquiétude et la peur – nous laissant privés de ce qui jusque là donnait forme et sens à notre existence. Nietzsche écrira plus tard, pour expliciter cette idée, qu'on ne saurait «venir à bout» d'une manière particulière de penser, ou de voir le monde, qui s'est ainsi profondément enracinée en l'homme, «à l'aide de raisons ou de réfutations»: pas plus qu'on ne saurait simplement réfuter par voie d'argumentation «une maladie des yeux» (*CW*, «Épilogue»).

Il semble que Nietzsche entraperçoive du moins ici deux conditions nécessaires à un possible processus de libération: une longue durée, d'une part («Une pareille tentative n'est pas l'œuvre de quelques semaines, mais d'une vie»[3]); et la

1. «*Fatum* et histoire», *op. cit.*, pp. 190-191.
2. *Ibid.*, p. 193.
3. «*Fatum* et histoire», *op. cit.*, p. 189.

possibilité d'autre part d'adopter un «point de vue plus libre», et plus précisément encore une *multiplicité* de points de vue, qui permette de surpasser les perspectives bornées qui sont d'abord les nôtres. L'individu doit sortir du «cercle» étroit et «le plus intérieur» qui est d'abord le sien pour «aller vers des cercles plus englobants», ceux de «l'histoire des peuples, de la société et de l'humanité»[1]. La formulation spécifique d'une telle idée apparaît empruntée là encore à l'un des essais d'Emerson, précisément intitulé «Cercles»[2]. Et il est bon de remarquer que lorsque Nietzsche relira en les annotant, en 1881, les *Essais* d'Emerson, et plus particulièrement cette fois l'essai sur sur l'«Histoire», c'est sur cette notion de *pluralité* qu'il insistera encore: «Il ne suffit pas d'être *une* individualité! Ce qui signifierait vous inciter à devenir borné! Mais passer d'une individualité à l'autre!» (*FP GS*, 13 [3]). Mais, nous l'avons vu, Nietzsche a déjà l'expérience à cette époque d'une ouverture à des horizons culturels pluriels, à laquelle Emerson pourrait bien ne faire que le rappeler de manière explicite.

Il importe en tout cas surtout de noter ici ce point important: pour Emerson, comme pour Nietzsche, le «soi» n'est pas immédiatement donné, mais il doit être conquis: «ton essence vraie n'est pas cachée au fond de toi, elle est placée infiniment audessus de toi», écrira Nietzsche en 1876, en une formule dont le ton n'est pas sans rappeler celui du penseur américain (*CIn* III, § 1). Par ailleurs, ce n'est pas la négation ou l'oubli brutal du passé qui doit permettre de s'affranchir de celui-ci, mais tout au contraire l'extension de l'enquête quant au passé lui-même. Celle-ci est en effet susceptible de nous dévoiler toute la diversité que le passé recèle, et par là même de nous aider à nous affranchir des seules traditions bornées dont nous étions d'abord prisonniers. Ou bien encore: au sein

1. «*Fatum* et histoire», *op. cit.*, p. 192.
2. R. W. Emerson, «Cercles», in *Essais*, trad. A. Wicke, M. Houdiard, 2009, pp. 67-82.

d'une culture qui survalorise la connaissance (au détriment de l'action, de l'art, de la vie même), il pourrait cependant advenir que la *connaissance* même, dans la mesure où elle en vient à découvrir de tout autres cultures, animées de tout autres tendances (des cultures qui ont préféré l'illusion à la vérité, l'expansion de la vie à celle du savoir), en vienne à susciter sa propre mise en question.

L'autodépassement des valeurs européennes

Cette survalorisation du savoir et cette vénération de la vérité, caractéristiques de la culture occidentale et chrétienne, recèlent ainsi la possibilité de leur propre dépassement. C'est donc pour avoir été lui-même un enfant de son temps, pour avoir hérité de cette culture *du savoir* qui est commune à l'Allemagne et à l'Europe moderne, pour avoir été un chrétien, un protestant, et pour avoir lui-même fait l'épreuve des exigences propres au christianisme même, que Nietzsche en viendrait pour finir à les mettre en doute : non pas comme on chercherait à abattre un ennemi extérieur, ni comme on combattrait une croyance dont on se serait déjà détaché, mais en conduisant à leur terme les exigences inhérentes à la culture chrétienne elle-même – qui doivent pour finir se retourner contre elles-mêmes. Le processus critique doit ici être compris comme un processus *interne* à cela même qui est critiqué[1], de telle sorte que la lutte du penseur contre les valeurs anciennes se trouve paradoxalement favorisée par celles-ci.

Nietzsche l'affirmera explicitement : c'est pour avoir lui-même été d'abord soumis à la croyance et aux tendances propres au christianisme, qu'il peut également en venir à le mettre en question :

1. É. Blondel, *Nietzsche : le cinquième évangile*, Les Bergers et Les Mages, 1980, p. 155.

« Moi-même, je descends d'ecclésiastiques protestants : si je ne tenais pas d'eux un sens élevé et pur, je ne sais d'où me viendrait le droit de partir en guerre contre le christianisme. Ma formule pour cela : l'Antéchrist même est la logique nécessaire dans l'évolution d'un vrai chrétien, en moi, c'est le christianisme qui triomphe de lui-même en se dépassant » (*FP XIV*, 24 [1], § 6).

Qu'exige, en effet, la morale chrétienne elle-même ? L'honnêteté, le constant souci de la vérité, la rigueur morale aussi bien qu'intellectuelle. Mais l'honnêteté et la rigueur ne supposent-elles pas à terme que l'on interroge aussi toute croyance, et toute exigence morale qui apparaîtrait trop peu justifiée ? Le protestantisme, lui-même né d'un mouvement de refus des dogmes traditionnels, met en outre l'accent sur la nécessité de l'examen de conscience, de l'analyse intellectuelle et critique, de la probité dans la lecture des textes : autant de tendances qui doivent permettre d'interroger à terme la légitimité des croyances chrétiennes elles-mêmes, ainsi que les manières coutumières d'interpréter le texte biblique, dont Nietzsche ne manquera pas de critiquer ultérieurement le manque d'« honnêteté »[1]. C'est donc en vertu de ce souci du vrai qui est au cœur des valeurs européennes et chrétiennes que l'on peut en venir à mettre celles-ci en question. Tout comme c'est *par moralité* que l'on peut en venir à contester la moralité coutumière : mouvement de dépassement conçu ici comme un mouvement d'« autodépassement » de la morale chrétienne par elle-même (*A*, Préface, § 4), dont le souci de probité conduit à « s'interdire le *mensonge* de la croyance en dieu » :

> « On voit *ce qui* a vraiment vaincu le Dieu chrétien : la morale chrétienne elle-même, le concept de véracité entendu en un sens toujours plus rigoureux, la subtilité de confesseurs de la conscience chrétienne, traduite et sublimée en conscience scientifique, en droiture intellectuelle à tout prix. » (*GS*, § 357)

Ceci entraînera, dans la suite de l'œuvre de Nietzsche, un nouveau paradoxe : l'anti-chrétien ne se privera pas de faire

1. Voir notamment *A*, § 84, ou *AC*, § 52.

usage, souvent en les détournant à des fins polémiques, ou parodiques, des écrits et des formules bibliques qu'il connaît si bien. Ses écrits fourmilleront, sous une forme allusive que le lecteur de notre époque peinera parfois à remarquer, de tels emprunts. Et il faut rappeler que l'un des livres les plus fameux de Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, sera présenté par lui comme une manière de « cinquième évangile », à propos duquel É. Blondel a pu dire qu'il est « absolument incompréhensible dans son athéisme, si on ne le réfère à la Bible qu'il conteste »[1].

Si les commencements du questionnement critique ne peuvent être que tardifs, c'est donc bien parce qu'ils naissent, lentement, des profondeurs d'un héritage ancien. Ce n'est de fait que dans les textes de 1861-62 déjà évoqués plus haut que l'on voit apparaître les prémices d'une critique du christianisme, critique que Nietzsche tente alors de préciser en se procurant les ouvrages d'auteurs connus pour soumettre le christianisme à une approche rationaliste – ainsi par exemple de ceux du philosophe Ludwig Feuerbach (*L'essence du christianisme*, *Pensées sur la mort et l'immortalité*) : lectures qui constituent donc le prolongement d'une critique déjà en cours, plutôt que son origine.

Héritier du souci de vérité et de rigueur intellectuelle qui est celui de la culture à laquelle il appartient, Nietzsche entendra se garder désormais de toute croyance trop peu interrogée – jusqu'à mettre en question, pour finir, la croyance à la notion de vérité elle-même. Mais quelques années le séparent encore de cette réflexion radicale. En 1864-65, alors qu'il achève ses études secondaires à Pforta et commence ses études universitaires, sa correspondance atteste encore avant tout d'un souci quasi passionné de connaissance, et de vérité :

> « Cherchons-nous, en effet, en notre quête, repos, paix, bonheur? Non point, mais exclusivement la vérité, fût-elle au plus haut point effrayante et abominable. [...] C'est là que se séparent les voies que

1. É. Blondel, *Nietzsche : le cinquième évangile, op. cit.*, p. 158, note 16.

> suivent les humains ; veux-tu repos de l'âme et bonheur, alors crois ; veux-tu être au service de la vérité, alors cherche. » (à Elisabeth Nietzsche, 11 juin 1865).

Avant la philosophie : le choix de la philologie

Ce souci et cette quête trouvent alors un appui solide dans une discipline particulière, et dans l'exigence de méthode que celle-ci recèle : la philologie classique, c'est-à-dire l'étude des textes antiques, qui requiert un art de la lecture et de l'interprétation rigoureuses, et le recours à la méthode critique et historique qui s'est développée et imposée au sein de cette discipline. Cette méthode, appliquée aux textes grecs, latins, germaniques aussi bien que bibliques, doit permettre d'en interroger le contexte historique, les sources, les variantes, et pour finir la ou les significations possibles, contre toute lecture hâtive ou dogmatique.

Faisant retour en 1869 sur la fin de ses études à Pforta, Nietzsche décrira le choix qu'il fit en 1864 en ces termes :

> « Je désirais trouver un contrepoids à mes tendances changeantes et inquiètes, une science qui exigerait de moi une prudence dépassionnée, une froideur logique, un travail régulier [...]. Voilà ce que je croyais alors trouver dans la philologie. »[1]

À un désir de savoir jusque-là trop vaste, dénué de tout centre organisateur, Nietzsche oppose le choix de la philologie classique, à titre d'orientation déterminée de ce désir vers un objet particulier, l'Antiquité ; et à titre surtout de domaine au sein duquel l'honnêteté, la rigueur intellectuelles, le souci d'*interpréter* avec méthode les textes étudiés, sont de mise. Voilà ce qui orientera le choix de son cursus universitaire, et qui aura surtout, comme on le verra plus loin, des conséquences déterminantes au sein de sa philosophie.

Après avoir obtenu son « certificat de maturité » en 1864, Nietzsche quittera donc Pforta et Naumburg pour l'université

1. *Écrits autobiographiques, op. cit.*, p. 171, trad. modifiée.

de Bonn, où il s'inscrira tout d'abord à la fois en philologie et en théologie – dernière concession faite aux traditions et aux attentes familiales, à laquelle il mettra cependant un terme quelques mois plus tard :

> «je m'oriente vers la philologie, c'est chose décidée. Mener de front l'étude de deux disciplines, c'est prendre une demi-mesure.» (à F. et E. Nietzsche, 2 février 1865).

«L'homme échappe en grandissant à tout ce qui l'entourait, il n'a pas besoin de faire sauter ses liens, qui tombent d'eux-mêmes sans qu'il s'en aperçoive…»[1], écrit Nietzsche en 1863, alors qu'il touche au terme de ses études à Pforta. Il se pourrait cependant que la disparition progressive de ces premiers liens laisse place à des attachements nouveaux dont l'individu aura derechef à se déprendre : le chemin est encore long qui doit conduire à l'indépendance, et permettre enfin de «revenir à soi».

1. *Premiers écrits*, *op. cit.*, p. 56.

2. DE LA PHILOLOGIE À LA PHILOSOPHIE (1864-1870)

> «Que l'on devienne ce qu'on est suppose que l'on ne doute pas le moins du monde de *ce qu'*on est. De ce point de vue, les méprises mêmes de l'existence ont leur sens et leur valeur propres, tout comme les chemins détournés et les écarts du chemin épisodiques, les hésitations, les "pudeurs", le sérieux dépensé à des tâches qui se trouvent au-delà de *la* tâche» (*EH*, «Pourquoi je suis si avisé», § 9)

Nietzsche ne fut ni ne se considéra d'emblée comme un philosophe : la voie qu'il choisit d'abord fut celle de la philologie classique, qu'il étudia à partir de 1864 à l'université de Bonn, puis de Leipzig, avant de l'enseigner à son tour en obtenant à seulement vingt-quatre ans – alors même qu'il n'a encore obtenu ni doctorat, ni habilitation – une chaire de langue et de littérature grecques à l'université de Bâle, en Suisse.

Et pourtant, en dépit de ces premiers succès, Nietzsche éprouva bien vite quelque déception et quelque insatisfaction à l'égard de la discipline qu'il avait embrassée, et dans laquelle il estimera bientôt s'être fourvoyé. Mais «les méprises mêmes de l'existence ont leur valeur propre», ainsi que l'indique le texte cité en épigraphe du présent chapitre : c'est, pour une part, la

de Bonn, où il s'inscrira tout d'abord à la fois en philologie et en théologie – dernière concession faite aux traditions et aux attentes familiales, à laquelle il mettra cependant un terme quelques mois plus tard :

> « je m'oriente vers la philologie, c'est chose décidée. Mener de front l'étude de deux disciplines, c'est prendre une demi-mesure. » (à F. et E. Nietzsche, 2 février 1865).

« L'homme échappe en grandissant à tout ce qui l'entourait, il n'a pas besoin de faire sauter ses liens, qui tombent d'eux-mêmes sans qu'il s'en aperçoive… »[1], écrit Nietzsche en 1863, alors qu'il touche au terme de ses études à Pforta. Il se pourrait cependant que la disparition progressive de ces premiers liens laisse place à des attachements nouveaux dont l'individu aura derechef à se déprendre : le chemin est encore long qui doit conduire à l'indépendance, et permettre enfin de « revenir à soi ».

1. *Premiers écrits*, *op. cit.*, p. 56.

2. DE LA PHILOLOGIE À LA PHILOSOPHIE (1864-1870)

> « Que l'on devienne ce qu'on est suppose que l'on ne doute pas le moins du monde de *ce qu'*on est. De ce point de vue, les méprises mêmes de l'existence ont leur sens et leur valeur propres, tout comme les chemins détournés et les écarts du chemin épisodiques, les hésitations, les "pudeurs", le sérieux dépensé à des tâches qui se trouvent au-delà de *la* tâche » (*EH*, « Pourquoi je suis si avisé », § 9)

Nietzsche ne fut ni ne se considéra d'emblée comme un philosophe : la voie qu'il choisit d'abord fut celle de la philologie classique, qu'il étudia à partir de 1864 à l'université de Bonn, puis de Leipzig, avant de l'enseigner à son tour en obtenant à seulement vingt-quatre ans – alors même qu'il n'a encore obtenu ni doctorat, ni habilitation – une chaire de langue et de littérature grecques à l'université de Bâle, en Suisse.

Et pourtant, en dépit de ces premiers succès, Nietzsche éprouva bien vite quelque déception et quelque insatisfaction à l'égard de la discipline qu'il avait embrassée, et dans laquelle il estimera bientôt s'être fourvoyé. Mais « les méprises mêmes de l'existence ont leur valeur propre », ainsi que l'indique le texte cité en épigraphe du présent chapitre : c'est, pour une part, la

découverte des insuffisances de la discipline qu'il regrettera d'avoir choisie qui permettra bientôt à Nietzsche de déterminer la nature de la tâche qu'il juge nécessaire d'accomplir – une tâche philosophique qui ne laissera pas de bénéficier de l'exigence de rigueur et d'honnêteté intellectuelle qui anime l'activité philologique.

«Philosophia facta est quae philologia fuit»

Ce que Nietzsche en vient peu à peu à regretter, c'est d'abord le caractère trop étroit du domaine d'étude dans lequel il s'est spécialisé, et qu'il caractérise avec regret en 1869 comme une manière de «renoncement délibéré»[1]; et c'est, ensuite, le caractère excessivement érudit, strictement théorique, des études qui y sont généralement conduites. Les textes de l'Antiquité y sont soumis à des analyses historiques et linguistiques de détail, sans que l'on se soucie suffisamment de leur signification globale, sans que l'on s'interroge en outre sur la valeur d'enseignement qu'ils peuvent avoir pour le lecteur moderne. En d'autres termes, il manque à la philologie une authentique dimension pédagogique, à laquelle elle prétend pourtant: si la philologie est dite «classique», c'est précisément parce qu'elle prétend donner accès à une Antiquité considérée comme exemplaire, et digne d'être imitée. Pour ceux-là mêmes qui sont considérés comme les fondateurs de la philologie classique allemande, tels J. J. Winckelmann, W. von Humboldt et F. A. Wolf, la philologie est profondément liée à un idéal de *Bildung*, c'est-à-dire de formation des individus, et s'articule par suite également à la visée d'un renouveau de la *culture* allemande.

Or aux yeux de Nietzsche la philologie, telle qu'elle est pratiquée dans les universités, détourne l'homme du présent au profit d'une considération strictement érudite du passé, elle le détourne de la vie même, au profit d'un savoir désintéressé,

1. *Écrits autobiographiques, op. cit.*, p. 170.

censé valoir à titre de fin en soi. Il lui arrivera alors de regretter de ne pas s'être tourné par exemple vers l'étude de sciences de la nature, vers la physiologie ou la médecine, bref vers une discipline susceptible d'aider effectivement à transformer l'existence humaine (*cf. EH*, «Pourquoi je suis si avisé», § 2).

De telles critiques apparaissent dès 1867 dans la correspondance privée de Nietzsche, mais c'est surtout, paradoxalement, dans la conférence inaugurale qu'il prononce le 28 mai 1869 à l'occasion de sa nomination à Bâle, qu'elles éclatent au grand jour, et se précisent davantage[1]. Nietzsche n'hésite pas à y rendre publiques ses convictions en opposant fermement, à une philologie qui se voit désormais réduite à une étude savante de la langue et des sources, l'exigence d'une *autre* philologie, qui répondrait enfin à la vocation pédagogique censée être la sienne, qui aurait donc véritablement la puissance de former les hommes et qui, par là, serait susceptible d'avoir quelque effet sur la «vie» – et non plus seulement sur la somme de savoirs – des individus.

L'*Antrittsvorlesung* prononcée par le jeune «professeur extraordinaire» ressemble dès lors davantage, ainsi que le remarque James I. Porter, à une sortie qu'à une entrée (*Antritt*) dans les rangs de la philologie universitaire[2]. Nietzsche y dénonce en effet la contradiction que recèle cette discipline, qui prétend éduquer l'homme moderne en lui donnant à voir les idéaux de l'Antiquité, mais qui dissout ces derniers en les disséquant dans une optique simplement théorique. Cette contradiction, cette incapacité qui est celle de la philologie à atteindre la visée pratique à laquelle elle prétend, sont ce qui conduit Nietzsche à énoncer pour finir cette exigence fondamentale: la philologie se doit de devenir enfin *philosophique*, elle doit être encadrée par «une vision philosophique du monde»

1. *Homer und die klassische Philologie*, in *KGW*, II 1, pp. 249-269; trad. fr. G. Fillion, *Sur la personnalité d'Homère*, Nantes, Le Passeur, 1992.
2. J. I. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford University Press, 2000, p. 35.

qui lui permette tout à la fois de ne pas demeurer enfermée dans les présupposés qui sont les siens, et de repenser son statut et ses contenus de manière à ce que sa visée soit autre que celle d'une simple accumulation de savoirs, détachée de tout enjeu existentiel et culturel. Pour dire cette exigence, Nietzsche emprunte en la détournant une formule de la 108e *Lettre à Lucilius* de Sénèque : « *Philosophia facta est quae philologia fuit* »[1], « Ce qui était philologie est devenu philosophie », ou *doit* du moins devenir telle, c'est-à-dire recherche d'une *sagesse* pratique plutôt que d'une simple somme de *savoirs*.

Que la philosophie ne soit pas seulement désir de savoir, mais de sagesse, qu'elle entraîne à de nouvelles manières non seulement de penser, mais de vivre, c'est ce que Nietzsche a naturellement découvert en lisant les textes des philosophes antiques : pour ceux-ci, la philosophie ne consiste « pas seulement à parler et à discourir d'une certaine manière, mais à être, agir et voir le monde d'une certaine manière » ; elle n'est « pas seulement un discours, mais un choix de vie »[2]. La figure de Socrate, telle que la représentent en particulier l'*Apologie de Socrate* ou le *Banquet* (que Nietzsche caractérise en 1869 comme son « œuvre préférée »), mais aussi par exemple les *Doctrines et les vies des philosophes illustres* de Diogène Laërce, auquel Nietzsche avait consacré plusieurs études philologiques, lui auront assurément montré clairement que le philosophe véritable ne fait pas œuvre d'érudition, mais cherche à réfléchir les problèmes inhérents à la vie humaine et, plus encore, à *vivre* selon sa philosophie.

La découverte de Schopenhauer

L'appréhension du contraste entre philologie et philosophie, et l'intérêt suscité par cette dernière, auront aussi été

1. *KGW*, II 1, p. 268 ; *Sur la personnalité d'Homère*, *op. cit.*, p. 40. *Cf.* Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Livre XVII, 108, § 23.

2. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1995, p. 334.

favorisés par une découverte, que Nietzsche décrit dans un premier temps comme une expérience bouleversante : celle de la philosophie de Schopenhauer, dont il a lu en 1865 l'ouvrage majeur, *Le monde comme volonté et représentation*.

Ce que Nietzsche trouve en Schopenhauer, c'est un philosophe qui semble enfin poser de manière radicale la question de la valeur de l'existence humaine, sans céder à la tentation de supposer, à la manière chrétienne par exemple, que la vie a un sens et une fin. L'« *existence a-t-elle seulement un sens ?* » : telle est la terrible question que Schopenhauer serait le premier à oser poser sans détours, ainsi que le rappellera le *Gai savoir* (§ 357). Il apparaît, par là même, comme un penseur à la recherche, non pas seulement d'un savoir, mais d'une sagesse qui nous apprend comment vivre notre vie au mieux, de manière pleinement humaine plutôt que seulement animale. La réflexion qu'il propose à cet égard prend pour point de départ la philosophie kantienne, que Schopenhauer prétend en effet achever : la réalité au sein de laquelle nous vivons n'est que repésentation, elle n'est que « phénoménale », elle n'est qu'un voile de « *mâyâ* »[1], un voile d'illusion jeté sur le fond, d'abord inconnu, du monde. Ce que nous croyons connaître, cette réalité sensible au sein de laquelle nous apercevons des substances individualisées ordonnées dans le temps et l'espace, et selon des relations causales nécessaires (qui est, donc, soumise au « principe d'individuation » et au « principe de raison ») n'est jamais qu'un ensemble de *phénomènes*, et non *réalité en soi*.

Ces dernières formulations pourraient bien encore être admises par la philosophie kantienne, mais Schopenhauer fait un pas de plus – et trahit ce faisant le propos qui était celui de Kant : la réalité phénoménale n'est qu'*apparence* sans consistance et *illusion*, puisqu'elle n'est que la manifestation

1. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, I, § 3, trad. Ch. Sommer, V. Stanek et M. Dautrey, (2 t.), t. 1, Gallimard, 2009, p. 85. C'est à la pensée indienne que Schopenhauer emprunte le concept de « *mâyâ* ».

de la « chose en soi », à laquelle il nous *est* possible d'accéder, et qui a nom la « volonté ». L'homme en effet n'est pas seulement sujet connaissant qui *se représente* le monde, il est aussi un sujet corporel et vivant se mouvant dans le monde, qui en tant que tel s'aperçoit comme étant fondamentalement *volonté*, et volonté en elle-même « dépourvue de raison »[1]. Ce que Schopenhauer entend alors mettre au jour, c'est le caractère fondamentalement irrationnel de la vie humaine : celle-ci n'est nullement régie en son fond par un principe rationnel, mais tout au contraire par une tendance « aveugle », obscure, absurde même, puisque la volonté est en elle-même *sans raison* et *sans but*. Chaque vivant fait l'expérience de cette absurdité, lui qui désire sans cesse, mais ne désire jamais que pour désirer à nouveau, sans atteindre jamais à aucune satisfaction ultime, et dont le désir d'exister ne s'accomplit jamais en dernière analyse que par la perpétuelle réitération de la vie individuelle au sein de l'espèce. Ainsi la vie de l'homme, conduite par ces désirs indéfinis qui ne viennent à leur terme qu'avec la mort, est-elle oscillation perpétuelle entre satisfaction éphémère, et souffrance perpétuelle, quand elle ne s'abîme pas, faute d'objet à désirer encore, dans une mortelle langueur[2] : la vie humaine, « tel un pendule, balance [...] entre la douleur et l'ennui »[3].

Une telle vision peut assurément être considérée comme une vision pessimiste de l'existence, à laquelle Schopenhauer oppose cependant une possibilité de « salut » : lorsqu'en l'homme la volonté en vient à se connaître elle-même, elle peut être conduite à *se nier* et *s'abolir* elle-même, l'individu renonçant alors à l'absurde poursuite de ses désirs sans fin, à la volonté de vie elle-même. Les deux modes de contemplation désintéressée que constituent la connaissance (conçue

1. *Cf.* A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, *op. cit.*, t. 1, II, §§ 18-20.
2. *Cf. Ibid.*, § 29, et IV, §§ 56-57.
3. *Ibid.*, IV, § 57, p. 591.

comme contemplation des Idées), d'une part, et l'art (en tant que contemplation du Beau, lui-même représentation d'une Idée), d'autre part, peuvent alors être considérées comme deux des voies qui permettent à l'homme de s'affranchir de son individualité empirique, et du vouloir lui-même[1]. Dans ce contexte, Schopenhauer accorde un statut particulier à « l'art merveilleux de la musique » : là où les arts plastiques ont avec le monde un rapport de copie à modèle, puisque c'est en représentant des choses sensibles singulières qu'ils conduisent l'esprit à la contemplation de l'Idée, la musique quant à elle s'affranchit tout à fait du monde phénoménal, qu'elle ne représente ni n'imite. Elle n'est ni représentation des phénomènes, ni image des Idées, mais expression de « l'essence intime, de l'en-soi de tout phénomène, de la volonté elle-même » : « elle représente donc le métaphysique de tout le physique du monde, la chose en soi de tout phénomène »[2]. La musique en ce sens égale la philosophie : elle exprime en un langage universel ce que la philosophie tente d'énoncer discursivement au travers de concepts. Surtout, elle offre à l'individu la possibilité de *s'abolir* dans la musique, de s'oublier pour un temps au profit d'une union intime avec le jeu de la volonté qui s'exprime immédiatement dans la mélodie.

La rédemption qu'offre l'art n'est cependant jamais que provisoire. Ces figures du renoncement ultime à l'individualité et au vouloir-vivre que sont, par exemple, la figure du Saint, de l'ascète, ces hommes que la connaissance de l'essence du monde conduit à « l'état du renoncement volontaire, de la résignation, de la sérénité véritable, de la totale absence de volonté », sont alors considérées par Schopenhauer comme les formes de vie humaine les plus hautes et les plus nobles[3].

1. *Ibid.*, III, et IV, § 68.
2. *Ibid.*, III, § 52, pp. 509 et 512. La dernière formule sera citée par Nietzsche dans *La Naissance de la tragédie*, § 16.
3. *Ibid.*, IV, § 68, p. 701.

La défiance à l'égard du système de Schopenhauer

Ce que Nietzsche découvre et admire au sein de la pensée de Schopenhauer, c'est avant tout l'effort d'interrogation sans concession à l'égard de l'existence dont elle témoigne, et le courage avec laquelle elle affronte ses propres conclusions. Il note ainsi, en 1866 :

> «depuis que Schopenhauer nous a ôté des yeux le bandeau de l'optimisme, on voit mieux les choses. La vie prend plus d'intérêt, même si elle perd en beauté» (à H. Mushake, 11 juillet 1866).

Ce «pessimisme», Nietzsche le repensera cependant en un sens qui lui est propre : là où Schopenhauer considère qu'il devrait conduire ultimement à la négation du vouloir et à la résignation, Nietzsche le réinterprètera – en s'appuyant sur l'exemple grec – comme quelque chose que l'homme peut affronter et surmonter de façon à atteindre une forme d'existence plus pleine et plus entière, bien loin justement de toute «résignation»[1].

Il apparaît par ailleurs que Nietzsche n'a nullement admis l'ensemble des thèses inhérentes à la philosophie schopenhauerienne. Il a tout au contraire assez vite entrepris de critiquer nombre d'entre elles, et particulièrement l'idée fondatrice selon laquelle l'homme pourrait connaître la «chose en soi», la «volonté», ainsi que l'indique une série de notes destinées à la rédaction d'un essai sur Schopenhauer, et datées de 1868[2]. Nietzsche y dénonce – comme il le fera encore dans ses écrits philosophiques ultérieurs – le caractère contradictoire, non seulement de l'hypothèse selon laquelle il serait possible de *connaître* la chose en soi, mais de l'idée même d'en soi. Si en effet ce que nous appréhendons, ou pensons, est toujours conditionné par ce que nous sommes, et n'est donc jamais que phénoménal, alors l'idée même de «chose en soi», et celle donc de la «volonté» telle que la conçoit Schopenhauer, ne sauraient jamais qu'être

1. *Cf. NT*, EA, § 6.
2. *KGW*, I 4, 57 [55], pp. 421-427.

empruntées au seul «monde phénoménal»[1]. Le principe ultime, et prétendument absolu, qu'est la volonté schopenhauerienne ne serait que fiction, «intuition poétique» qu'inspirent au philosophe les apparences elles-mêmes (*cf. FP NT*, 7 [167] et 7 [174]). Pour Nietzsche, l'«apparence est le concept général dont la volonté devient un cas particulier : ainsi se trouve annulée la différence fondative de la *métaphysique schopenhauerienne*»[2].

Dès le début, donc, il semble que Nietzsche ait rejeté les fondements mêmes du système schopenhauerien : «Ma méfiance contre son système était là dès le commencement», affirmera-t-il en 1878 (*FP HTH II*, 30 [9]). Pourquoi, alors, cette quasi-vénération pour Schopenhauer, qui s'exprime dans la correspondance jusqu'au début des années 1870, et assurément encore en 1876 dans la troisième *Considération inactuelle*, intitulée *Schopenhauer éducateur*? «C'est sa personne», précisera Nietzsche, «qui passa pour moi au premier plan» (*Ibid.*). Ce qu'il admire chez Schopenhauer, ce n'est pas tant son système doctrinal, dont il aperçoit bien vite les défaillances, que le type de penseur qu'il incarne et qui se manifeste dans ses ouvrages, ainsi que la vision du monde que ceux-ci proposent, quelles que soient les insuffisances des distinctions conceptuelles et des arguments précis auxquels ils font appel :

> «Qui voudra me réfuter Schopenhauer par quelque argumentation, je lui murmurerai à l'oreille : "Mais, cher monsieur, ce n'est point la logique qui crée les visions du monde, ni davantage qui les renverse. Je me sens à l'aise au milieu de ces odeurs, toi au milieu de ces autres. Laisse-moi donc mon propre nez, je ne te prendrai pas non plus le tien"» (à P. Deussen, octobre-novembre 1867).

Que l'on soumette la philosophie de Schopenhauer à la critique argumentative la plus radicale : la vision du monde et la personnalité dont ils témoignent n'en resteront pas moins intactes.

1. *Ibid.*, p. 424.
2. M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, coll. «Tel», 1993, p. 73.

Cette distinction entre le système et la personne soustendra encore le propos de la troisième *Considération inactuelle, Schopenhauer éducateur*, qui ne dit presque pas un mot de la doctrine même du philosophe. Si celui-ci est un éducateur, c'est justement parce qu'il fait bien plus qu'*enseigner* une doctrine : il incarne un certain type d'homme que caractérisent l'indépendance à l'égard de son temps, le souci d'honnêteté et de clarté, la sérénité face à une vision de la vie pourtant effrayante, la volonté aussi d'encourager les hommes à devenir plus pleinement humains, à surpasser leur première nature (*cf. CIn III*, §§ 2-3).

Ce point est essentiel pour qui veut lire sans le mésinterpréter le premier ouvrage de Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, que caractérise un usage prégnant de termes et de formulations schopenhaueriens. Les analyses précédentes indiquent en effet que Nietzsche n'est pas nécessairement, dans ce premier ouvrage, un simple disciple de Schopenhauer et un tenant de son système. Il se pourrait même, on le verra, que Nietzsche y parle, quoique *en termes* schopenhaueriens, *contre* Schopenhauer.

Du moins peut-on considérer ce dernier comme celui qui (après certains philosophes grecs, et après Emerson) enflamme la vocation philosophique de Nietzsche, et lui fait concevoir la figure exemplaire d'un penseur que n'aliènent ni la trivialité, ni les croyances, ni les institutions de son temps, l'un de ces rares « philosophes qui pensent pour eux-mêmes et non pour les autres » et qui sont, selon Schopenhauer lui-même, l'exception bien plutôt que la règle[1].

Philosophie, musique et culture

Une autre rencontre s'avèrera importante en ces premiers moments de la philosophie nietzschéenne : celle du musicien

1. A. Schopenhauer, *Contre la philosophie universitaire*, trad. A. Dietrich, Payot, 1994, p. 67.

Richard Wagner, à la musique duquel Nietzsche avait déjà commencé à s'intéresser (avec, dans un premier temps, des sentiments souvent mêlés) et auquel il fut présenté pour la première fois en novembre 1868. Le jeune professeur de philologie aura avec le musicien des relations suivies pendant plusieurs années, et découvrira en lui, ainsi qu'en ses écrits, un disciple de la philosophie de Schopenhauer, et une figure d'artiste et de créateur, un « génie » selon ses propres termes qui, lorsqu'il l'« invita fort aimablement à lui rendre visite pour [qu'ils parlent] ensemble de musique et de philosophie » (à E. Rohde, 9 novembre et 9 décembre 1868), ne put d'abord que le séduire.

Les réflexions développées par Wagner, par exemple dans *Opéra et drame*, puis en 1870 dans son *Beethoven*, et qui nourriront aussi les entretiens du musicien et du philologue, rejoignent en effet les intérêts de Nietzsche : le souci de « l'avenir de notre culture allemande » (à F. et E. Nietzsche, 12 décembre 1870), la critique des faiblesses inhérentes à l'époque moderne, ainsi que de la dévalorisation de l'art qui en découle et le réduit au statut de simple divertissement, et l'aspiration dès lors à une possible « renaissance » de la culture grâce à une forme d'art et de musique susceptible de lui insuffler « une âme nouvelle »[1].

On voit se dessiner ici certaines des lignes directrices qui guideront les réflexions menées par *La Naissance de la tragédie*, qui sera précisément dédié à celui auquel Nietzsche s'adresse alors comme à son « maître très vénéré ». Mais cette vénération ne durera pas : Nietzsche ne saurait se satisfaire longtemps du rôle de disciple, ni d'être seulement compté dans les rangs des « wagnériens », qu'il considère rapidement avec quelque suspicion. Le nationalisme et l'antisémitisme de Wagner susciteront bientôt également ses doutes et même sa répulsion, tout comme quelques années plus tard l'authenticité de sa visée culturelle :

1. *Cf.* R. Wagner, *Beethoven*, trad. J. G. Prod'homme, in *Œuvres en prose*, t. X, Delagrave, 1910, réimp. Éditions d'aujourd'hui, 1976, pp. 105 et 116.

là où il prétend lutter contre la modernité, Wagner ne serait-il pas l'expression même de celle-ci ? Et ne serait-ce pas lui-même qu'il entend servir, bien plutôt que la culture allemande ? La quatrième *Considération inactuelle*, intitulée *Richard Wagner à Bayreuth* fera déjà deviner, sous le couvert d'un éloge de l'ancien maître, de telles interrogations – bien avant que Nietzsche ne se tourne résolument et explicitement, dans ses derniers écrits, *contre* Wagner et la musique wagnérienne.

À l'aube des années 1870, Nietzsche sait en tout cas quelle est sa « [s]a véritable tâche » : une « tâche de philosophe » (à W. Vischer, janvier 1871), qui outrepasse les limites à ses yeux trop étroites de la philologie – une tâche qu'il entend entreprendre lors même qu'il ne parvient pas à obtenir la chaire de philosophie qui vient de se libérer au sein de l'université de Bâle, et qu'il définit dès ce moment comme une « tâche de culture » (*FP NT*, 7 [101]).

La philologie comme « servante » de la philosophie

Mais s'il entend renoncer à la philologie telle qu'elle est usuellement entendue et pratiquée, il n'en retiendra pas moins de celle-ci deux aspects, qui demeureront essentiels au sein de sa pensée ultérieure : *philologia ancilla philosophiae* – la philologie devra désormais se mettre au service de la philosophie.

Ce à quoi Nietzsche demeure attaché, tout d'abord, c'est à l'exigence de rigueur et de méthode inhérente à l'activité philologique : si celle-ci peut conserver quelque intérêt aux yeux de son disciple déçu, c'est en raison de « l'excellence de sa méthode, de [son] mode d'approche des textes, etc. »[1]. Dès lors, si la philologie doit devenir philosophie, celle-ci gagnera en retour à s'assimiler la philologie, qui ne sera plus entendue alors en tant que discipline spécialisée et érudite, mais en tant qu'exigence de rigueur et de méthode dans l'approche de ses

1. Cité par C. P. Janz, *Nietzsche. Biographie, I, op. cit.*, p. 149.

divers objets d'étude. Si la « science de l'antiquité » qu'est la philologie classique a une valeur, ce n'est pas en raison des contenus de savoir déterminés qu'elle nous dévoile, mais parce qu'elle dispose à ce que Nietzsche désignera plus tard comme « esprit scientifique », parce qu'elle *exerce* celui qui la pratique à une exigence de probité intellectuelle, à un art de questionner et d'interpréter avec rigueur ce qu'il étudie. Nietzsche écrira en ce sens dans *Humain, trop humain* :

> « La restitution et la conservation des textes, ainsi que leur explication, poursuivies pendant des siècles au sein d'une corporation, auront finalement permis de trouver aujourd'hui *les bonnes méthodes* [...] – ce fut tout de même quelque chose que de trouver ces méthodes, il ne faut pas le sous-estimer ! *Toutes les sciences n'ont acquis de continuité et de stabilité que du moment où l'art de bien lire, c'est-à-dire la philologie, est parvenu à son apogée.* » (*HTH I*, § 270)[1]

La philologie est fondamentalement souci de *méthode*, ce pourquoi cette notion conservera dans les écrits philosophiques de Nietzsche une place importante : entendu désormais en un sens métaphorique, déplacé et surtout étendu, le mot « philologie » signifiera désormais « l'art de bien lire » (*Ibid.*, *cf. A*, Préface, § 4), c'est-à-dire l'art d'*interpréter avec rigueur*, non seulement des textes au sens usuel du terme, mais aussi tel phénomène naturel ou humain, ou bien encore la réalité dans son ensemble – soit, en termes métaphoriques encore, « le texte de la nature » tout entière (*VO*, §17) :

> « Par philologie on doit entendre, au sens très général, l'art de bien lire [...] – savoir déchiffrer des faits, [...] *sans* perdre, dans l'exigence de comprendre, la prudence, la patience, la finesse. La philologie comme *ephexis* [*i. e.* comme capacité de suspendre son jugement] dans l'interprétation : qu'il s'agisse de livres, de nouvelles de journaux, de destinées ou de faits météorologiques – pour ne rien dire du "salut de l'âme" » (*AC*, § 52)

1. *Cf. HTH I*, § 256. Sur la notion d'« esprit scientifique », voir le chapitre 5, pp. 129-131.

On assiste ici à un cas paradigmatique de modification du sens usuel d'un terme, au profit d'un sens nouveau et métaphorique, constitutif de ce que Nietzsche désignera comme son « nouveau langage ». La philologie n'est plus ici le nom d'une discipline universitaire étroitement spécialisée, mais cette métaphore qui permettra de signifier synthétiquement ses exigences de probité et de rigueur en matière d'interprétation.

Repenser la culture grecque

Par ailleurs, Nietzsche ne renonce pas non plus à l'intérêt qu'il porte à l'objet même de la philologie classique, et en particulier à la culture grecque. En 1870, il affirme tout à la fois que l'« existence d'un philologue [...] lui semble de plus en plus impossible », et qu'il a cependant « de plus en plus d'amour pour l'hellénité » (à E. Rohde, fin janvier et 15 février 1870) : en quelque sorte comme si l'un et l'autre sentiment allaient de pair – comme s'il fallait pour finir s'écarter des chemins parcourus par la philologie universitaire pour parvenir à s'approcher davantage de l'hellénité. Or telle est bien à ses yeux l'étonnante situation : les philologues, parce qu'ils n'ont pas su aller au bout de leurs propres exigences de méthode, parce qu'ils n'ont pas su se libérer de certains préjugés qui entravent leur interprétation de l'antiquité, n'ont pas suffisamment compris le passé grec. Ils n'ont pas su en apercevoir toute la complexité, toute la profondeur, qu'ils ont réduite à une image superficielle : celle d'une Grèce idéale, idyllique, toute d'harmonie et de « sérénité » (*Heiterkeit*) – pour reprendre le terme mis à l'honneur par Winckelmann, que Nietzsche s'attachera à repenser en un sens radicalement nouveau dans *La Naissance de la tragédie*.

Comme ses prédécesseurs donc, Nietzsche affirme la valeur, si ce n'est du modèle, du moins de l'exemple grec pour l'époque présente, au point d'affirmer en 1869 que l'« hellénité a pour nous la valeur que les Saints ont pour les catholiques » (*FP NT*, 1 [29]). Mais il se peut que cette formule ait une valeur

polémique : au lieu de vouloir trop rapidement sanctifier et idéaliser les Grecs, ainsi que l'ont trop souvent fait ses prédécesseurs, il est nécessaire de repenser convenablement, contre ces derniers, la spécificité de la culture grecque – en faisant précisément preuve de cette rigueur en matière d'interprétation, de cet « art de bien lire » le texte du passé grec, que le plus grand nombre des philologues et des historiens n'a, selon Nietzsche, pas su mettre suffisamment en œuvre.

Plus précisément : s'il est vrai que la valeur qu'a pour nous l'exemple de la Grèce antique tient justement à ce que les Grecs sont à la fois distants et distincts de nous, à ce qu'ils nous sont étrangers, il faut alors se garder de la faute (philologique) consistant à les reconduire à nous-mêmes et à notre propre culture, à nier donc leur spécificité. Ne parvenant à apercevoir dans l'hellenité que ce qui *leur* est familier, les philologues modernes en minorent, voire en ignorent, les aspects les plus singuliers et les plus étranges aux yeux des modernes – lors même que c'est cette considération de l'élément étranger qui pourrait seule, comme on l'a vu, leur permettre de se distancier de leur propre culture pour la revivifier[1].

Un seul parmi les philologues de son temps aurait su, selon Nietzsche, éviter l'écueil précédent : il s'agit de son collègue bâlois Jacob Burckhardt, aux conférences et aux leçons duquel il put parfois assister, et qui rencontre sur certains points les idées qui sont déjà les siennes. Loin de la vision classiciste ou romantique de l'Antiquité, Burckhardt met entre autres en évidence deux traits de l'hellénité que Nietzsche tiendra lui aussi pour extrêmement importants[2] :

Premier point : la culture grecque est tout entière traversée par de constants mouvements de lutte, de conflit, par ce que les

1. Sur cette idée, voir le chapitre 1, pp. 36-38.

2. Nietzsche fera encore en 1888 l'éloge de J. Burckhardt comme étant « le plus profond connaisseur de [la] culture grecque » (*CId*, « Ce que je dois aux Anciens », § 4).

Grecs eux-mêmes désignaient sous le nom d'*agôn* (le combat, la joute) : « l'esprit d'émulation », « la compétition est le ferment universel qui fait germer chaque vouloir et chaque pouvoir », écrit Burckhardt[1]. La rivalité, l'envie, la volonté de se distinguer (dans l'art de l'éloquence au sein des assemblées par exemple, ou encore dans les arts gymniques ou équestres), le désir de surpasser l'adversaire, incitent chacun à accroître sans cesse ses talents : c'est la bonne *eris*, l'heureuse *discorde* qu'évoquait Hésiode dans *Les Travaux et les Jours*, celle qui conduit les hommes, non à s'entretuer, mais à rivaliser et, ce faisant, à se surpasser.

Second point : aux yeux de Burckhardt, la séduisante image d'un peuple grec innocent et heureux constitue l'une « des plus grandes falsifications du jugement historique qui soit jamais survenue [...]. On fit semblant de ne pas entendre la vigoureuse protestation émanant de tous les écrits conservés qui, à commencer par le mythe, s'étaient plaints de la vie humaine en général et l'avaient dévalorisée »[2]. Dans les mythes, les épopées, les tragédies, retentit l'écho d'un pessimisme profond : le destin est funeste, et réserve même aux plus grands des héros des souffrances indicibles, et une existence éphémère. Même le lumineux Homère l'affirme : « Comme naissent les feuilles, ainsi font les hommes. [...] Une génération naît comme les autres s'effacent... »[3] Et le poète Sophocle n'est certes pas le premier à énoncer cette sagesse tragique, que Nietzsche désignera sous le nom de sagesse dionysiaque :

> « Ne pas naître, voilà qui vaut mieux que tout.
> Ou encore, arrivé au jour, retourner d'où l'on vient,
> au plus vite, c'est le sort qui vient juste après. »[4]

1. J. Burckhardt, *Histoire de la civilisation grecque* (5 vol.), trad. F. Mugler, Vevey, éd. de l'Aire, 2002, t. IV, p. 115.
2. J. Burckhardt, *Histoire de la civilisation grecque, op. cit.*, t. III, p. 478.
3. Homère, *Iliade*, VI, vv. 146 sq.
4. Sophocle, *Œdipe à Colone*, vv. 1224-27. *Cf.* Burckhardt, *loc. cit.*, pp. 512-513.

Les Grecs ont-ils pour autant cédé à la mélancolie, au désespoir ? L'instinct agonal qui les caractérisait leur a-t-il permis de surmonter ce pessimisme, ou de lui donner du moins un sens singulier ? « Le pessimisme est-il *nécessairement* le signe du déclin, de la décadence, [...] d'instincts fatigués et affaiblis ? – [...] comme il l'est, selon toute apparence, chez nous, hommes et Européens "modernes" ? » (*NT*, EA, § 1) : telle sera précisément l'une des questions directrices de *La Naissance de la tragédie*, ce premier ouvrage philosophique que Nietzsche commence d'élaborer à partir de 1870.